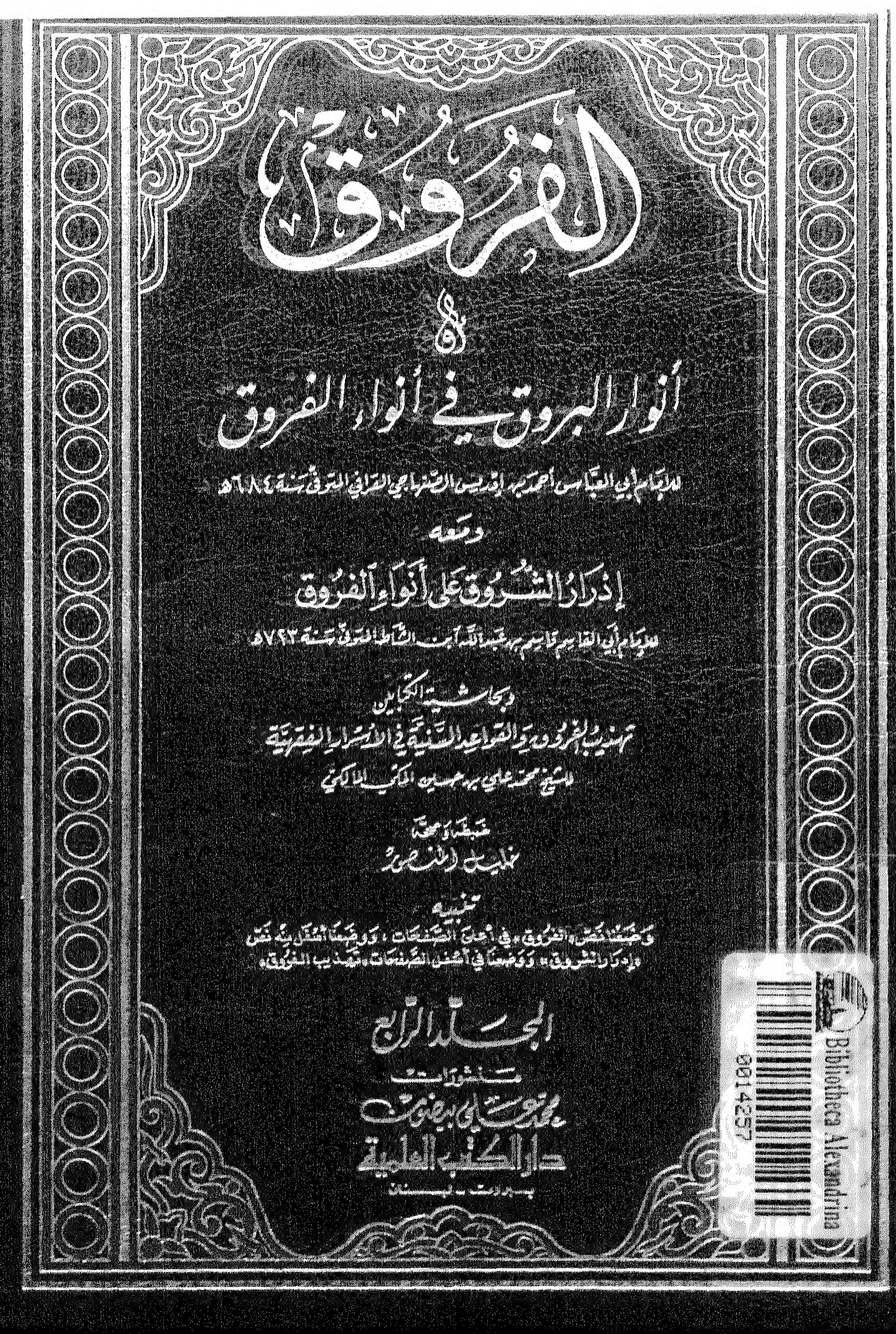

الفروق
أو
أنوار البروق في أنواء الفروق
للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ
ومعه
إدرار الشروق على أنواء الفروق
للإمام أبي القاسم قاسم بن عبد الله ابن الشاط المتوفى سنة ٧٢٣هـ
وبحاشية الكتابين
تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية
للشيخ محمد علي بن حسين المكي المالكي
ضبطه وصححه
خليل المنصور
تنبيه
وضعنا نص «الفروق» في أعلى الصفحات، ووضعنا أسفل منه نص
«إدرار الشروق»، ووضعنا في أسفل الصفحات «تهذيب الفروق»
المجلد الرابع
منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان
Bibliotheca Alexandrina
0014257







الفروق

أو

أنوار البروق في أنواء الفروق

للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ

ومعه

إدرار الشروق على أنواء الفروق

للإمام أبي القاسم قاسم بن عبد الله ابن الشاط المتوفى سنة ٧٢٣هـ

وبحاشية الكتابين

تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية

للشيخ محمد علي بن حسين المكي المالكي

ضبطه وصححه

خليل المنصور

الجزء الرابع

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت

تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠

صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.

Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98

P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar al-Kotob al-Ilmiyah - Publishing House
P.o.box : 11-9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-0057-2

EAN 9782745100573

No 00058



9 782745 100573

بسم الله الرحمن الرحيم

(الفرق الحادي والمائتان بين قاعدة القرض وقاعدة البيع)

اعلم أن قاعدة القرض خولفت فيها ثلاث قواعد شرعية.

قاعدة الربا إن كان في الربويات كالنقدين والطعام، وقاعدة المزابنة وهي بيع المعلوم بالمجهول من جنسه إن كان في الحيوان ونحوه من غير المثليات، وقاعدة بيع ما ليس عندك في المثليات، وسبب مخالفة هذه القواعد مصلحة المعروف للعباد، فلذلك متى خرج عن باب المعروف امتنع أما لتحصيل منفعة المقرض أو لتردده بين الثمن، والسلف لعدم تعين المعروف مع تعين المحذور، وهو مخالفة القواعد.

(سؤال) العارية معروف كالقرض، وإذا وقعت إلى أجل بعوض جازت وإن خرجت بذلك عن المعروف، فلم لا يكون القرض كذلك إذا خرج بالقصد إلى نفع المقرض عن المعروف يجوز؟ (جوابه) إذا وقعت العارية بعوض صارت إجارة، والإجارة لا يتصور فيها الربا، ولا تلك المفاسد الثلاث، والقرض بالعوض بيع فيتصور فيه الربا، وكذلك إذا وقع القرض في العروض هو ربا فيحرم للآية إلا ما خصه الدليل.

. . . .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمائه المزهرة الرياض، وآلائه المترعة الحياض، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الموضح محجة الدين بابين حجة، وعلى آله وأصحابه المهتدين، إلى تشييد قواعد الحق وقمع كل لجة، أما بعد، فأسأل الله بوجاهة وجه نبيه الكريم، أن يسهل لي تكميل هذا الجزء كما يسر لي تكميل ما قبله على أحسن تقويم.

(الفرق الحادي والمائتان بين قاعدة القرض وقاعدة البيع)

القرض في اللغة القطع وسمي المدلول الشرعي قرضاً لأنه قطعة من مال المقرض أي ذو قطعة منه، وفي الشرع قال المناوى تمليك شيء على أن يرد بدله، وقال ابن عرفة دفع متمول في عوض غير مخالف له لا عاجلاً تفضلاً فقط لا يوجب إمكان عارية لا تحل متعلق بالذمة ا هـ. قال الرهوني وكنون تبعاً للشيخ علي المسناوي الأولى أن يقول تمليك متمول الخ، لأنّ القرض يوجد قبل الدفع لأنه يلزم بالقول ا هـ قال الخرشي، وأخرج بقوله: متمول ما ليس بمتمول أي كقطعة نار إذ دفعة ليس بقرض إذ لا يقرض مثل ذلك وقوله في عوض أخرج به دفعه هبة، وقوله غير مخالف له.

أي لذلك المتمول، وقوله لا عاجلاً أخرج به المبادلة المثلية فإنّه يصدق الحد عليها كما يصدق على القرض الفاسد لولا أن يخص الصحيح بزيادة قوله: تفضلاً فقط الخ أي حال كون الدفع تفضلاً بأنْ يقصد السلف نفع المتسلف فقط لا نفعه، ولا نفعهما ولا نفع أجنبي بأنْ يقصد بالدفع لزيد نفع عمر ولكون عمرو يعود عليه منفعة من ذلك القرض كأنْ يكون لعمرو دين على زيد، فيقرض زيداً لأجل أنْ يدفع

. . . .

. . . .

لعمرو دينه لأنّ ذلك سلف فاسد فاندفع تنظير البناني في الحد بأنّه لا يشمل الصور الفاسدة وشأن التعريف شمول الصحيح والفاسد ا هـ، فافهم، وقوله: لا يوجب الخ أي حال كون الدفع لا يوجب إمكان نفس العارية التي لا تحل احترازاً من قرض يوجب إمكان العارية التي لا تحل: فلا يجوز قرض جارية تحل للمستقرض لما في ذلك من عارية الفروج ا هـ بزيادة من العدوى عليه وفي الزهوني وكنون قال الحطاب ويستثنى من منع قرض جارية تحل الخ ما لو أمرت شخصاً يبتاع لك عبد فلان مثلاً بجاريته هذه، ويكون عليك مثلها.

وكذا لو أمرته أنْ يقضي عنك ديناً بها، ويكون عليك مثلها إذ لا يأتى فيها غاية الفروج لأنّها لا تصل ليد المستقرض قال أبو الحسن وربما الغزت، فيقال أين يجوز قرض الجارية من غير المحرم منها فيقال في مثل هذه الصورة أي الأولى أو تقضي عنه في الدين ا هـ أي التي هي الصورة الثانية، قال البناني في التوضيح أجاز ابن عبد الحكم في الحمديسية قرضهن أي الجواري إذا اشترط عليه أنْ لا يرد عينها، وإنما يرد مثلها ثم قال: وعلى هذا وهو نقل الموثوق بهم لا تبعد موافقته للمشهور ا هـ، ونحوه لابن عبد السلام ا هـ قال الخرنشي، وقوله متعلقاً بذمة صفة لمول فيجوز جره ونصبه مراعاً للفظ متمول ولمحله ا هـ قال العدوي عليه، والأولى إنْ وربما يقدم قوله: متعلق على قوله لا عاجلاً، ويقرأ بالجر ا هـ، وبالجملة قال البناني على عبق أنّ كل ما يصح أنْ يسلم فيه إلاّ الجواري يصح أنْ يقرض وكل ما يصح أنْ يقرض يصح أنْ يسلم فيه غير أنّ هذا العكس لا يحتاج معه إلى استثناء شيء، ولا يصح بكل اعتبار القول بأنّ جلد الميتة المدبوغ يصح قرضه، ولا يصح أنْ يسم فيه كما في التوضيح، ويؤيده قول ابن عرفة دفع متمول الخ.

وأما مسئلة قرض بمكيال مجهول على أنْ يرد مثله، ومسئلتا قرض ويبات وخفنات فغير واردة لأنّ الطعام مثلاً من حيث ذاته يجوز قرضه، والسلم فيه والاختلاف من حيث الوصف لا يضر ا هـ قال كنون، وقول البناني، ويؤيده قول ابن عرفة الخ أي لأنّه جعله، معاوضة، وهذا هو الذي رجحه أبو علي قائلاً والقرض نفس بيع كما ذكره غير واحد إلاّ أنّه مبني على غير المكايسة، فكيف يقرض ما لا يجوز بيعه، ولا المبادلة فيه أي كلحم الأضحية ا هـ، ولا يرد على قول خليل يجوز قرض ما يسلم فيه فقط إلاّ جارية تحل للمستقرض ا هـ العين لأنّه يسلم فيها عند عبد الوهاب، وعياض والباجي خلافاً لابن عرفة ا هـ، وعلى هذا قول الأصل وسلمه ابن الشاط القرض وإنْ كان نفس بيع إلاّ أنّه خولف فيه ثلاث قواعد شرعية:

(القاعدة الأولى) الربا أنْ كان في الربويات كالنقدين والطعام **(والقاعدة الثانية)** المزابنة، وهي بيع المعلوم بالمجهول من جنسه إنْ كان في الحيوان ونحوه من غير المثليات **(والقاعدة الثالثة)** بيع ما ليس عندك في المثليات وسبب مخالفة هذه القواعد مصلحة المعروف ا هـ حتى قال ﷺ: **«كما أخرجه البيهقي»** عن أنس قرض شيء خير من صدقته، وقال ﷺ: **«كما أخرجه ابن ماجه والبيهقي»** عن أنس أيضاً رأيت ليلة أسري بي على باب الجنة مكتوباً الصدقة بعشر أمثالها والقرض بثمانية عشر وعزاه في الجامع الصغير للطبراني في الكبير عن أبي أمامة ولفظه قال رسول الله ﷺ دخلت الجنة، فوجدت على بابها الصدقة بعشرة والقرض بثمانية عشر، فقلت: يا جبريل كيف صارت الصدقة بعشرة والقرض بثمانية عشر، قال: الصدقة تقع في يد الغني والفقير والقرض لا يقع إلاّ في يد من يحتاج إليه قال المناوي في شرحه فيه أن درهم القرض بدرهمين صدقة.

(الفرق الثاني والمائتان بين قاعدة الصلح، وغيره من العقود)

اعلم أن الصلح في الأموال دائر بين خمسة أمور البيع إن كانت المعاوضة عن أعيان، والصرف إن كان فيه أحد النقدين عن الآخر، والإجارة إن كان عن منافع، ودفع الخصومة إن لم يتعين شيء من ذلك، والإحسان وهو ما يعطيه المصالح من غير الجاني، فمتى تعين أحد هذه الأبواب روعيت فيه شروط ذلك الباب.

لقوله عليه السلام: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»، ويجوز عندنا وعند أبي حنيفة رضي الله عنه على الإقرار والإنكار، وقال الشافعي رضي الله عنه: لا يجوز على الإنكار واحتج بوجوه.

(الأول) أنه أكل المال بالباطل لأنه ليس عن مال لعدم ثبوته ولا عن اليمين، وإلا

قال:

(الفرق الثاني والمائتان بين قاعدة الصلح وغيره من العقود)

قلت ما قاله فيه غير صحيح لأنه لم يبد فرقاً بين الصلح وغيره ولكنه تكلم على حكم الصلح وكلامه في ذلك صحيح قال:

وذلك لأنَّ فيه تنفيس كربة وإنظار إلى قضاء حاجته ورده، ففيه عبادتان، فكان بمنزلة درهمين وهما بعشرين حسنة فالتضعيف ثمانية عشر وهو الباقي فقط لأنَّ القرض يسترد، ومن ثم لو أبريء منه كان له عشرون ثواب الأصل، والمضاعفة وتمسك به من فضل القرض على الصدقة ا هـ أفاده الرهوني قال الأصل.

فلذلك متى خرج عن باب المعروف امتنع.

أما لتحصيل منفعة المقرض أو لتردد بين الثمن، والسلف لعدم تعين المعروف مع تعين المحذور، وهو مخالفة القواعد أي الثلاثة المذكورة، وكون العارية معروفاً كالقرض إلاَّ أنها تفارقه في أنها تجوز إذا وقعت إلى أجل بعوض بخلاف القرض وذلك أنَّ العارية بعوض إجارة، والإجارة لا يتصور فيها الربا ولا تلك المفاسد الثلاث، والقرض بالعوض بيع فيتصور فيه الربا وكذلك إذا وقع القرض في العروض هو ربا فيحرم للآية إلاَّ ما خصه الدليل ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثاني والمائتان بين قاعدة الصلح، وقاعدة غيره من العقود)

وهو كما يشير له كلام الأصل أن غيره من العقود.

أما معاوضة في أعيان فقط، وهو البيع إنْ لم يكن فيه أحد النقدين عن الآخر أو الصرف إنْ كان فيه ذلك، ولكل واحدٍ منها شروط تخصه موضحة في كتب الفقه.

وأما معاوضة في منافع فقط معينة أو مضمونه، وهو الإجارة ولها شروط تخصها موضحة.

كذلك في كتب الفقه، وأما إحسان وهو الهبة ولها شروط تخصها موضحة.

لجازت إقامة البينة بعده، ولجاز أخذ العقار بالشفعة لأنه انتقل بغير مال، ولا هو عن الخصومة، وإلا لجاز عن النكاح والقذف.

(الثاني) أنه عاوض عن ملكه، فيمتنع كشراء ماله من وكيله.

(الثالث) أنها معاوضة فلا تصح مع الجهل كالبيع. والجواب عن الأول أنه أخذ المال بحق، ولا يلزم من عدم ثوبته عدمه. نعم من علم أنه على باطل حرم عليه أخذ ذلك المال، وأما إقامة البينة بعدة، فقال الشيخ أبو الوليد: تتخرج على الخلاف فيمن حلف خصمه، وله بينة فله إقامتها عند ابن القاسم مع العذر، وعند أشهب مطلقاً، وأما القذف فلا مدخل للمال فيه، ولا يجوز فيه الصلح مع الإقرار فكذلك مع الإنكار، ونلتزم الجواز في النكاح.

قال الشيخ أبو الوليد: قال أصحابنا: إذا أنكرت المرأة الزوجية أن من الناس من يوجب عليها اليمين، فتفتدى بيمينها ونلتزم الشفعة، وعن الثاني الفرق بأنه مع وكيله متمكن من ماله بخلاف صورة النزاع، فإنها لدرء مفسدة الخصومة، وعن الثالث أن الضرورة هنا تدعو

. . . .

كذلك في كتب الفقه وهكذا، وأما الصلح في الأموال فقد قال عياض هو معاوضة على دعوى ا هـ، قال كنون أي ثابتة أم لا ا هـ، فالدعوى الثابتة كان ثبوتها بإقرار أو بسكون بناءً على المشهور وهو قول مالك وابن القاسم ما من أنّ حكم السكوت حكم الإقرار ورجحه عياض أما أن تكون المعاوضة عليه ببعض المدعي به، فيكون الصلح حينئذٍ هبة وأما أنْ تكون بغيره وحينئذٍ فالمدعي به أما أعيان، وأما منافع فإنْ كان إعياناً فغيره المصالح به، أما إعيان فيكون الصلح بيعاً إنْ لم يكن فيه أحد النقدين عن الأخر وصرفاً إنْ كان فيه أحد النقدين عن الأخر.

وأما منافع فيكون إجارة وإنْ كان أي المدعي به منافع، فإنْ وقع الصلح عليها بغيرها مطلقاً قبل أنْ يستوفيها المدعي عليه فالصلح إجارة أيضاً، وإنْ وقع بعد أنْ استوفاها المدعي عليه كانت الدعوى في عوض المنافع، وهو في الغالب عين، فيكون الصلح بغيره بيعاً إنْ لم يكن فيه أحد النقدين عن الآخر، وصرفاً إنْ كان فيه ذلك، وببعضه هبة والدعوى الغير الثابتة، ولا تكون على المشهور إلاّ عن إنكار المدعي عليه، ويدخل فيه الافتداء بمال عن يمين توجهت على المدعي عليه، ولو علم براءة نفسه كما هو ظاهر المدونة ابن ناجي، وهو المعروف خلافاً لمن منعه حيث علم براءة نفسه، قال البناني يجري في المعاوضة عليها بالنظر للمدعي به ما جرى على الصلح على الإقرار.

أي ولو حكماً من كونه، أما هبة وأما بيعاً وأما صرفاً وأما إجارة إلاّ أنّ المعاوضة على غير الثابتة تنفرد عن صلح الإقرار بشروط ثلاثة كما سيأتي ا هـ بزيادة قد سلمه الرهوني وكنون، وعليه فلا يكون الصلح في الأموال على كل إلاّ دائراً بين أربعة أمور البيع إنْ كانت المعاوضة عن إعيان، والصرف إنْ كان فيه أحد النقدين عن الآخر والإجارة إنْ كان عن منافع، والإحسان إنْ كان عن بعض المدعي به، وهو ما يسقطه المدعي عن المدعى عليه، ويفهم من كلام الأصل، وبه صرح عبق إنّ المعاوضة على غير الثابتة لا يتعين

للجهل بخلاف البيع. قال أبو الوليد: لو ادعى عليه ميراثاً من جهة مورث صح الصلح فيه مع الجهل، والعجب من الشافعي رضي الله عنه أنه يقول للمدعي: أن يدخل دار المدعى عليه بالليل، ويأخذ قدر حقه فكيف يمنع مع الموافقة من الخصم على الأخذ؟ ويتأكد قولنا: بقوله تعالى: ﴿واصلحوا ذات بينكم﴾ [الأنفال: ١] وغيره من الكتاب والسنّة، ولأنا أجمعنا على بذل المال بغير حق في فداء الأسارى، والمخالعة والظلمة والمحاربين والشعراء فكذلك ههنا لدرء الخصومة، ولأنه قاطع للمطالبة فيكون مع الإقرار، والإنكار كالإبراء، ويجوز مع عدم المال من الجهتين كالصلح على دم العمد، ولأنه يصح فيه مع الإنكار فصح الصلح عليه قياساً عليها.

. . . .

فيها شيء مما ذكر من بيع أو صرف أو إجارة أو هبة، بل هو دفع عن الخصومة نظراً إلى أنّ مالكاً رحمه الله تعالى خصه بثلاثة شروط (الأول) أنْ يكون الصلح جائزاً على دعوى المدعي (والثاني) أنْ يكون جائزاً على دعوى المدعى عليه أي على تقدير أنّ المنكر يقر (والثالث) أنْ يكون جائزاً على ظاهر الحكم قال البناني أي على ظاهر ما يطرأ بينهما في المخاصمة، ومجلس الفصل وسلمه الرهوني وكنون واعتبر ابن القاسم الشرطين الأولين فقط واصبغ أمراً واحداً وهو أنْ لا تتفق دعواهما على فساد انظر شراح المختصر فلذا قال: الأصل إنّ الصلح في الأموال دائر بين خمسة أمور البيع إنْ كانت المعاوضة عن أعيان، والصرف إنْ كان فيه أحد النقدين عن والإجارة إنْ كان عن منافع ودفع الخصومة إنْ لم يتعين شيء من ذلك والإحسان، وهو ما يعطيه المصالح من غير الجاني فمتى تعين أحد هذه الأبواب روعيت فيه شروط ذلك الباب، لقوله عليه الصلاة والسلام: **«الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»** ا هـ منه بلفظه يعني أنّ النبي ﷺ ضبط شروط الصلح المختلفة، بهذا الحديث قال: العدوي على الخرشي والمراد بالجواز الإذن فلا ينافي قول ابن عرفة الصلح في حد ذاته مندوب ا هـ، إذا علمت هذا علمت أنه لا يظهر وجه لقول الإمام ابن الشاط ما قاله أي: لأصل فيه أي في هذا الفرق غير صحيح لأنّه لم يبد فرقاً بين الصلح وغيره ولكنه تكلم على حكم الصلح، وكلامه في ذلك صحيح ا هـ بلفظه فتأمله لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (وصل) قال الحفيد في البداية اتفق المسلمون على جواز الصلح على الإقرار واختلفوا في جوازه على الإنكار فقال مالك وأبو حنيفة يجوز على الإنكار، وقال الشافعي: لا يجوز على الإنكار ا هـ محل الحاجة منه واحتج الشافعي بوجوده ثلاثة (الوجه الأول) أن الصلح على الإنكار من أكل المال بالباطل لأنّه ليس عن مال لعدم ثبوته، ولا عن اليمين وإلاّ لجازت إقامة البينة بعده، ولجاز أخذ العقار المصالح به بالشفعة، وقد انتقل بغير مال ولا هو عن الخصومة وإلاّ لجاز عن النكاح والقذف (وجوابه) أنا لا نسلم أنّه ليس عن مال إذ لا يلزم من دم ثبوته عدمه نعم من علم أنّه على باطل حرم عليه أخذ ذلك المال سلمنا أنّه ليس عن مال لكن لا نسلم أنّه من أكل المال بالباطل، حينئذٍ بل نقول وعوض أما عن اندفاع اليمين عنه، ونلتزم جواز إقامة البينة بعده قال الشيخ أبو الوليد تتخرج إقامة البينة بعده على الخلاف، فيمن حلف خصمه، وله بينة فله إقامتها عند ابن القاسم مع العذر، وعند أشهب مطلقاً ا هـ.

وأما عن سقوط الخصومة عنه ونلتزم الجواز في النكاح قال الشيخ أبو الوليد، قال أصحابنا: إذا أنكرت المرأة للزوجية إن من الناس من يوجب عليها اليمين فتفتدي بيمينها ا هـ، ونلتزم الشفعة.

. . . .

. . . .

وأما القذف فلا مدخل للمال فيه ولا يجوز فيه الصلح مع الإقرار.

فكذلك مع الإنكار.

(الوجه الثاني) أنّه عاوض عن ملكه، فيمتنع كشراء مال من وكيله (وجوابه) بالفرق بأنّه مع وكيله متمكن من ماله بخلاف صورة النزاع فإنّها لدرء مفسدة الخصومة (والوجه الثالث) أنها معاوضة، فلا تصح مع الجهل كالبيع (وجوابه) أنّ الضرورة هنا تدعو للجهل بخلاف البيع قال أبو الوليد لو ادعى عليه ميراثاً من جهة موروث صح الصلح فيه مع الجهل ا هـ، والعجب من الشافعي رضي الله عنه أنه يقول للمدعي أنْ يدخل دار المدعي عليه بالليل، ويأخذ قدر حقه.

فكيف يمنع مع الموافقة من الخصم على الأخذ على أنّ قولنا يتأكد بوجوه (الوجه الأول) ما ورد من الكتاب، والسنّة في الصلح فمن الكتاب قوله تعالى، والصلح خير وقوله تعالى: ﴿وأصلحوا ذات بينكم﴾ وقوله تعالى: ﴿لا خير في كثير من نجواهم إلاّ من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾ [النساء، ١١٤] ومن السنة حديث ألا أنبئكم بصدقة يسيرة يحبها الله تعالى قالوا: بلى يا رسول الله قال: إصلاح ذات البين إذا تقاطعوا، وما روي عن الحسن عنه ﷺ أنّه قال: أفضل الناس عند الله يوم القيامة المصلحون بين الناس، وما رواه الترمذي أنّه ﷺ قال: **«ألاّ أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصدقة»**، قالوا: بلى يا رسول الله قال: **«إصلاح ذات البين»**، وعن بعض الصحابة رضي الله عنهم أنّه قال **«من أراد فضل العابدين، فليصلح بين الناس»**، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنّه قال: **«من أصلح بين اثنين أعطاه الله بكل كلمة عتق رقبة»** وما أحسن قول القائل:

إنّ الفضائل كلها لو جمعت رجعت بأجمعها إلى ثنتين
تعظيم أمر الله جل جلاله والسعي في إصلاح ذات البين

قال الشبرختي، ومن أجل ما في الصلح من الصدقة على المتخاصمين لوقايتهما ما يترتب على الخصام من قبيح الأقوال والأفعال جاز الكذب فيه مبالغة في وقوع الألفة لئلا تدوم العداوة ا هـ، وقال الفشني، ويجوز الكذب في الصلح الجائز، وهو ما لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً مبالغة في وقوع الإلفة بين المسلمين، قيل: تمنى جبريل عليه السلام أنْ يكون في الأرض يسقي الماء ويصلح بين المسلمين ا هـ، كما في حاشية كنون على عبق قلت: فإذا جاز الكذب الذي قال الله تعالى فيه إنما يفتر الكذب الذين لا يؤمنون للمصلح من أجل ما في الصلح من الصدقة الخ فكيف لا يجوز فيه دفع أحد المتخاصمين للآخر المال بغير حق مع الجهل لدرء مفسدة الخصومة، ولا يخفاك أنّه يؤخذ من هنا فرق آخر غير ما مر بين الصلح وغيره من العقود وهو إنّ الصلح يجوز فيه دفع المال بغير حق مع الجهل بخلاف غيره من العقود فافهم.

(الوجه الثاني) أنا أجمعنا على بذل المال بغير حق في فداء الأسارى والمخالعة والظلمة والمحاربين والشعراء.

فكذلك ههنا لدرء الخصومة (الوجه الثالث) أنّه قاطع للمطالبة فيكون مع الإقرار والإنكار كالإبراء فكما يصح الإبراء مع الإنكار كذلك يصح الصلح عليه قياساً ولا يرد أنّ الإبراء بغير مال من الجهتين إذ الصلح أيضاً يجوز مع عدم المال من الجهتين كالصلح على دم العمد والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثالث والمائتان بين قاعدة ما يملك من المنفعة بالإجارات، وبين قاعدة ما لا يملك منها بالإجارات)

فأقول: متى اجتمعت في المنفعة ثمانية شروط ملكت بالإجارة، ومتى انخرم منها شرط لا تملك الأول الإباحة احترازاً من الغنا وآلات الطرب ونحوهما.

الثاني قبول المنفعة للمعاوضة احترازاً من النكاح. الثالث كون المنفعة متقومة احتراز من التافه الحقير الذي لا يقابل بالعوض، واختلف في استئجار الأشجار لتجفيف الثياب، فمنعه ابن القاسم. الرابع تكون مملوكة احترازاً من الأوقاف على السكنى كبيوت المدارس والخوانق. الخامس أن لا يتضمن استيفاء عين احترازاً من إجارة الأشجار لثمارها، أو الغنم لنتاجها، واستثنى من ذلك إجارة المرضع للبنها للضرورة في الحضانة. السادس أن يقدر

(الفرق الثالث والمائتان بين قاعدة ما يملك من المنفعة بالإجارات، وبين قاعدة ما لا يملك منها بالإجارات، إلى قوله نعم يختص ذلك بالقضاء بالملك، والشفعة في الأرضين فإنها ثابتة)

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح.

قال: **(أو نقول قول مالك رحمه الله تعالى: أن البلد الفلاني فتح عنوة؟ هذا ليس بفتياً يقلد فيها إلى قوله أو خبر عن وقوع ذلك السبب فهو شهادة)**.

قلت: لا يتعين كونه شهادة بل يتعين أن يكون غير شهادة. لأن الشهادة من شرطها أن تكون خبراً يقصد المخبر به. أن يترتب عليه فصل قضاء، وقول مالك: أنها فتحت عنوة لا إشعار فيه بذلك القصد، فهو نوع من الخبر غير الشهادة.

قال: **(وإن المذهب الذي يقلد فيه الإمام خمسة إلى قوله، فليس كل ما يقوله الإمام هو مذهب له. بل تلك الخمسة خاصة)**. قلت: ما قاله في ذلك: صحيح.

(الفرق الثالث والمائتان بين قاعدة ما يملك من المنفعة بالإجارات، وبين قاعدة ما لا يملك منها بالإجارات)

وهو أنّ المنفعة متى اجتمعت فيها ثمانية شروط ملكت بالإجارة، ومتى انخرم من شرط من الثمانية لا تملك، والمنفعة قال ابن عرفة مالاً تمكن الإشارة إليه حساً دون إضافة يمكن استيفاؤه غير جزء مما أضيف إليه فتخرج الأعيان، ونحو العلم والقدرة ونصف العبد ونصف الدابة مشاعاً وهي ركن لأنها المشتراة ا هـ، وباقي أركانها أربعة كما في شراح خليل المؤجر والمستأجر والعوض والصيغة.

(الشرط الأول) إباحة المنفعة، وذا المنفعة احتراز من الغناء وآلات الطرب، ونحوهما أي كالإجارة على إخراج الجان والدعاء وحل المربوط، ونحو ذلك لعدم تحقق المنفعة كما في الخرشي.

قال العدوي يفيد أنّه لو تحقق المنفعة جاز فقد قال الأبي.

على تسليمها احترازاً من استيجار الأخرس للكلام. السابع أن تحصل للمستأجر احترازاً من العبادات، والإجارة عليها كالصوم ونحوه. الثامن كونها معلومة احترازاً من المجهولات من المنافع كمن استأجر آلة لا يدري ما يعمل بها، أو داراً مدة غير معلومة، فهذه الشروط إذا اجتمعت جازت المعاوضة وإلا امتنعت.

(تنبيه) قال الشيخ أبو الوليد بن رشد في كراء دور مكة أربع روايات: المنع وهو المشهور، وقاله أبو حنيفة: لأنها فتحت عنوة، والجواز وقاله الشافعي: لأنها عنده فتحت صلحاً أو من بها على أهلها عندنا على هذه الرواية، ولا خلاف عن مالك وأصحابه أنها فتحت عنوة الكراهة لتعارض الأدلة، وتخصيصها بالموسم كثرة الناس، واحتياجهم للوقف لأن العنوة عندنا وقف، واتفق مالك والشافعي وغيرهما رضي الله عن الجميع أن رسول الله ﷺ دخل مكة مجاهداً بالأسلحة ناشراً للألوية باذلاً للأمان لمن دخل دار أبي سفيان، وهذا لا يكون إلا في العنوة قطعاً.

قال: **(ولو قال إمام: زيد زنى لم نوجب الرجم. بل نقول: هذه شهادة هو فيها أسوة جميع العدول إلى آخر قوله، أو نقول: هذه شهادة لا بدّ فيها من آخر مع الشافعي يشهد بالخلع فينبغي له أن يفعل هنا كذلك)** قلت: ما قاله في ذلك: كلام لا دليل عليه ولا حاجة إليه، وما الحامل له على دعوى أن ذلك من مالك شهادة حتى يحتاج في ذلك إلى آخر معه؟ هذا كلام مبني على توهم كون قول مالك: شهادة، وذلك التوهم وهم لا شك فيه.

قال: **(وقد بسطت هذه المسائل في كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام، وتصرف القاضي والإمام، وهو كتاب نفيس فيه أربعون مسألة من هذا النوع).**

قلت: إن كانت تلك المسائل من هذا النوع من كل وجه، فليس ذلك الكتاب بنفس.

وأما ما يؤخذ على حل المعقود، فإن كان يرقيه بالرقية العربية جاز وإن كان بالرقى العجمية لم يجز، وفيه خلاف، وكان الشيخ أي ابن عرفة يقول: إنْ تكرر منه النفع جاز انتهى ا هـ، وقال خليل في المختصر عاطفاً على ما لا يجوز من الإجارة، ولا تعليم غناء، أو دخول حائض لمسجد أي لخدمته، أو دار لتتخذ كنيسة كبيعها.

لذلك ا هـ قال عبق ومثل تعليم الغناء تعليم آلات الرب كالعود والمزمار لأنّ ثبوت الملك على العوض فرع ثبوته على ملك المعوض، ولخبر أنّ الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه ا هـ، وقال العدوي على الخرشي قضية إنّ حكم الغناء المجرد عن مقتضي التحريم الكراهة أنْ تكون الإجرة على تعليم الغناء مكروهة لا حراماً ا هـ، وقال الحفيد في البداية أجمعوا على إبطال كل منفعة كانت لشيء محرم العين.

وكذلك كل منفعة كانت محرمة بالشرع مثل أجر النوائح، وأجر المغنيات ا هـ، أي ومثل الاستئجار على صنعة آنية من نقد كما في شراح المختصر.

(الشرط الثاني) قبول المنفعة للمعاوضة احترازاً من النكاح كذا في الأصل وسلمه ابن الشاط ولا يظهر إلاّ إذا أراد نكاح المتعة ففي بداية الحفيد المجتهد ابن رشد أكثر الصحابة وجميع فقهاء الأمصار على تحريمها

وإنما روي أن خالد بن الوليد قتل قوماً فوداهم رسول الله ﷺ، وهو دليل الصلح.

(وجوابه) يجب أن يعتقد أنه أمن تلك الطائفة، وعصم دماءهم جمعاً بين الأدلة.

(سؤال) اعلم أن مقتضى هذه المباحث النقول أن يحرم كراء دور ومصر وأراضيها. لأن مالكاً قد صرح في الكتاب، وغيره أنها فتحت عنوة، ويلزم على ذلك تخطئة القضاة في إثبات الأملاك، وعقود الإجارات والأخذ بالشفعات ونحو ذلك.

(جوابه) أن أراضي العنوة اختلف العلماء فيها هل تصير وقفاً بمجرد الإستيلاء؟ وهو الذي حكاه الطرطوشي في تعليقه عن مالك، أو للإمام قسمتها كسائر الغنائم أو هو مخير في ذلك، والقواعدة المتفق عليها أن مسائل الخلاف إذا اتصل ببعض أقوالها قضاء حاكم تعين القول به، وارتفع الخلاف فإذا ما حكم بثبوت ملك في أرض النعوة ثبت الملك وارتفع الخلاف، ويتعين ما حكم به الحاكم وهذا التقرير يطرد في مكة ومصر وغيرهما، والقول: بأن الدور وقف إنما يتناول الدور التي صادفها الفتح.

. . . .

لأنَّ الإخبار تواترت بذلك عن رسول الله ﷺ وإنما اختلفت في الوقت الذي وقع فيه التحريم ففي بعض الروايات أنَّه حرمها يوم خيبر، وفي بعضها يوم الفتح وفي بعضها في غزوة تبوك وفي بعضها في حجة الوداع وفي بعضها في عمرة القضاء في بعضها عام أوطاس ا هـ محل الحاجة منه بتصرف.

وأما إجارة الفحول من الإبل والبقر والدواب للنزو ففي البداية أيضاً أجاز مالك أن يكرى الرجل فحله على أن ينزو أكواماً معلومةً، ولم يجز ذلك أبو حنيفة، ولا الشافعي وحجة من لم يجز ذلك ما جاء من النهي عن عسيب الفحل، ومن أجازه شبهه بسائر المنافع، وهذا ضعيف لأنَّه تغليب القياس على السماع ا هـ المحتاج منه.

وأمَّا الإجارة فيما حكى الله تعالى عن نية شعيب مع موسى عليهما الصلاة والسلام **«أني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمان حجج»** فإنَّها وإنْ قلنا أنَّ شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ ولم يرد هنا ناسخ إلا أنها إجارة عين أجلها، وسمى عوضها، وهو عقده على إحدى ابنتيه، وكثير من المفسرين أنَّها الصغرى التي أرسلها في طلبه، وقيل الكبرى ولا يرد عدم تبعيض البضع إذ لا يلزم تبعيض العوض.

فلذا زاد ابن عرفة لفظة بعضه في تعريف الإجارة بقوله: بيع منفعة ما أمكن نقله غير سفينة، ولا حيوان لا يعقل بعوض غير ناشيء عنها بعضه يتبعض بتبعضها ا هـ وتمنع كون الانتفاع بالبضع ليس متمولاً بدليل إنَّ من غصب امرأة ووطئها يلزمه مهرها كما في الخرشي والعدوي عليه فتأمل بإمعان.

(الشرط الثالث) كون المنفعة متقومة احترازاً من التافة الحقير الذي لا يقابل بالعوض أي بالمال في نظر الشرع كاستئجار نار ليوقد منها سراجاً وقد نص ابن يونس أنَّ من قال أرق هذا الجبل، ولك كذا أنَّه لا شيء له كما في الحطاب، قال: وقد اختلف في فروع نظراً إلى أنَّ المنفعة هل هي متقومة أم لا كالمصحف، والأشجار للتجفيف كما في البناني على عبق قال الخرشي يجوز استئجار المصحف لمن يقرأ فيه لجواز بيعه خلافاً لابن حبيب في منعه إجارته ا هـ، قال العدوي عليه أي لأنَّ إجارته كأنَّها ثمن للقرآن

أما إذا انهدمت تلك الأبنية وبنى أهل الإسلام دوراً غير دور الكفار، فهذه الأبنية لا تكون وقفاً إجماعاً، وحيث قال مالك: لا تكرى دور مكة يريد ما كان في زمانه باقياً من دور الكفار التي صادفها الفتح، واليوم قد ذهبت تلك الأبنية فلا يكون قضاء الحاكم بذلك

. . . .

بخلاف بيعه فإنّه ثمن للورق، والخط فابن حبيب يوافق على جواز بيعه، ويخالف في إجارته فقد بيعت المصاحف في أيام عثمان رضي الله عنه، فلم ينكر أحد من الصحابة ذلك فكان إجماعاً ا هـ، وفي الأصل واختلف في استئجار الأشجار لتجفيف الثياب فمنعه ابن القاسم ا هـ، أي واجزاة ابن عبد السلام نظراً إلى أنّ الانتفاع به على هذا الوجه مما يتأثر الشجر به، وينقص منفعة كثيرة منه فهي منفعة تتقوم كما في عبق، وفي الخرشي قال في التوضيح والخلاف فيها خلاف في حال هل هذه منفعة متقومة أم لا ا هـ.

(الشرط الرابع) أو تكون أي المنفعة مملوكة احترازاً من الأوقاف على السكنى كبيوت المدارس والخوانق وكذا كل بلاد فتحها المسلمون عنوة، وقد وقع الخلاف في مكة فمذهب الشافعي إلا أنها فتحت صلحاً محتجاً بما روي أن خالد ابن الوليد قتل قوماً فوداهم رسول الله ﷺ وهو دليل الصلح، ولا خلاف عن مالك وأصحابه أنها فتحت عنوة محتجين باتفاق الأئمة على أنّ رسول الله ﷺ دخل مكة مجاهد بالأسلحة ناشراً للألوية باذلاً للأمان لمن دخل دار أبي سفيان، وهذا لا يكون إلاّ في العنوة قطعاً قالوا ويجب أنْ يعتقد أنّ النبي ﷺ إنما ودى الطائفة الذين قتلهم خالد بن الوليد لكونه ﷺ أمنهم وعصم دماءهم جمعاً بين الأدلة، وكان مقتضى اتفاق المالكية على أنّ مكة فتحت عنوة أنْ لا يقولوا بجواز كراء دورها لا سيما، ومشهور مذهب مالك أنّ أرض العنوة تصير وقفاً بمجرد الاستيلاء عليها سواء كانت أرض زراعة أو أرض دور كما في تحفة المريد السالك للبناني المكي لكن قال الشيخ أبو الوليد ابن رشد في كراء دور مكة أربع روايات عن مالك.

(الأولى) المنع وهو المشهور قال الشيخ محمد البناني المكي في رسالته تحفة المريد السالك، وإليه ذهب جماعة من أهل المذهب، وهو سماع ابن القاسم عن مالك ا هـ، وقاله أبو حنيفة.

(والثانية) الجواز قال الشيخ محمد البناني المكي أيضاً، وفي مقدمات ابن رشد أن الظاهر من مذهب ابن القاسم إجازة ذلك وهو مروى عن مالك أيضاً كما في تبصرة اللخمي، ثم قال: وهو أشهر الروايات، وهوالمعتمد الذي به الفتوى وعليه جرى العمل من أئمة الفتوى والقضاة بمكة المشرفة قال، وبه قال عمرو بن دينار وطاووس والشافعي وأحمد وأبو يوسف وابن المنذر كما في شرح العيني على البخاري ا هـ.

(والثالثة) الكراهة قال البناني المكي في تحفة المريد السالك، ومن أهل المذهب من ذهب إلى كراهة بيع دور مكة وكرائها، وهو مروي عن مالك أيضاً ثم قال فيها أيضاً قال: في الموازية.

وقد سمعت أنّ مالكاً يكره كراء بيوت مكة ثم قال: فإنْ قصد بالكراء الآلات والأخشاب جاز، وإنْ قصد فيه البقعة فلا خير فيه ا هـ.

قال الحطاب وظاهره أنّ الكراهة على بابها أي للتنزيه ا هـ.

(والرابعة) تخصيصها أي الكراهة بالموسم لكثرة الناس واحتياجهم للوقف، قال البناني المكي أيضاً قال ابن رشد في المقدمات، وحكى الداودي عنه أي عن مالك أنّه كره كراءها في أيام الموسم خاصة انتهى.

وهكذا حكاه اللخمي عنه أيضاً ا هـ وذلك لأمرين.

خطئاً. نعم يختص ذلك بالقضاء بالملك، والشفعة في الأرضين فإنها باقية، أو نقول: قول مالك رحمه الله تعالى: أن البلد الفلاني فتح عنوة ليس هذا بفتيا يقلد فيها، ولا مذهباً له يجب على مقلدية اتباعه فيه بل هذه شهادة، وكذا لو قال مالك: فلان أخذ ماله غصباً، أو

. . . .

(الأمر الأول) أنهم استثنوا في مشهورهم المذكور مكة نظراً إلى أنَّ النبي ﷺ قد من بها على أهلها بأنفسهم وأموالهم فلا يقاس عليها غيرها فتكون أرض مكة، ودورها ملكاً لأهلها قال السهيلي في شرح البردة: فتحت أنها عنوة غير أنه ﷺ من على أهلها أنفسهم، وأموالهم ولا يقاس بأهليها غيرها فأرضها إذا ودورها لأهلها ولكنْ أوجب الله عليهم التوسيع على الحجاج إذا قدموها، فلا يأخذوا منهم كراء في مساكنها فهذا حكمها فلا عليك بعد هذا فتحت عنوة أو صلحاً، وإنْ كانت ظواهر الأحاديث أنها فتحت عنوة انتهى كما في تحفة المريد للبناني المكي.

(الأمر الثاني) قال الأصل ومثله لسند في الذخيرة.

كما في تحفة المريد السالك للبناني المكي، اختلف العلماء في أرض العنوة هل تصير وقفاً بمجرد الاستيلاء عليها وهو الذي حكاه الطرطوشي في تعليقه عن مالك أو للإمام قسمها كسائر الغنائم أو هو غير في ذلك، والقاعدة المتفق عليها أنَّ مسائل الخلاف إذا اتصل ببعض أقوالها قضاء حاكم تعين القول به، وارتفع الخلاف، وتعين ما حكم به الحاكم، وبهذا يجاب أيضاً عما قيل أن مقتضى مقتضى أنَّ أرض العنوة لا تملك، أنه يحرم كراء دور مصر وأراضيها فإنَّ مالكاً رحمه الله صرح في الكتاب أي في كتاب المدونة وغيره بأنها فتحت عنوة ويلزم على ذلك تخطئة القضاة في إثبات الأملاك وعقود الإجارات، والأخذ بالشفاعة ونحو ذلك فيها.

وكذا في كل ما قيل أنها فتحت عنوة كمكة زاد الأصل على أنَّ القول بأنَّ الدور وقف إنما يتناول الدور التي صادفها الفتح أما إذا انهدمت تلك الأبنية وبنى أهل الإسلام دوراً غير دور الكفار، فهذه الأبنية لا تكون وقفاً إجماعاً، وحيث قال مالك لا تكرى دور مكة مثلاً.

يريد ما كان في زمانه باقياً من دور الكفار التي صادفها الفتح واليوم قد ذهبت تلك الأبنية فلا يكون قضاء الحاكم بذلك خطأ نعم يختص ذلك أي تخطئة القضاء بالقضاء بالملك والشفعة في الأرضين فإنها باقية ثابتةٌ اهـ، كلام الأصل قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك أي هذا الجواب صحيح.

وأما جوابه عن الإيراد المذكور بأنا لا نسلم أنه يلزم على قول مالك أنها فتحت عنوة تخطئة القضاة فيما ذكر إلاَّ إذا سلمنا أنَّ قوله ذلك فتيا يقلد فيها، ومذهب له يجب على مقلده اتباعه فيه، ونحن لا نقول إلاَّ أن قوله ذلك: شهادة منه رحمه الله بمنزلة قوله فلانٌ أخذ ماله غصباً وخالع امرأته، وذلك أنَّ المذهب الذي يقلد فيه الإمام مشروط بشرطين.

(الأول) أنْ يكون أحد خمسة أمور لا سادس لها.

(أحدها) الأحكام كوجوب الوتر.

(وثانيها) الأسباب كالمعاطات.

(وثالثها) الشروط كالنية في الوضوء.

(ورابعها) الموانع كالدين في الزكاة.

خالع امرأته لم يكن ذلك فتياً بل شهادة، والقاعدة أن كل إمام أخبر عن حكم بسبب اتبع فيه وكان فتياً ومذهباً، أو أخبر عن وقوع ذلك السبب فهو شهادة وأن المذهب الذي يقلد فيه الإمام خمسة أمور لا سادس لها، الأحكام كوجوب الوتر، والأسباب كالمعاطاة،

. . . .

(وخامسها) الحجاج كشهادة الصبيان.

(والثاني) أن يختص بالقول بأحد هذه الخمسة، ويخالفه غيره فيه إذ لا يفهم من مذهب الإنسان في العادة إلاَّ ما اختص به كقولك هذه طريق زيد إذا اختص به أو هذه عادته إذا اختصت به أما إذا انتفى الاختصاص بأنْ اتفق الجميع على شيء منها فإنَّه لا يكون مذهباً لأحد فلا يقال أنَّ وجوب رمضان مذهب مالك، ولا غيره بل ذلك ثابت بالإجماع، وأما ما عدا هذه الخمسة، فلا يقال أنَّها مذهب يقلد فيه بل هو أما رواية أو شهادة أو غيرهما بل هو بمنزلة قول إمام زيد زنى.

فكما لا نوجب الرجم بذلك بل نقول هذه شهادة هو فيها أسوة جميع العدول إن كمل النصاب بشروطه رجمناه وإلاَّ فلا.

كذلك قول مالك فتحت مصر أو مكة عنوة شهادة، وإذا كانت شهادة وهو لم يباشر الفتح تعين أحد أمرين.

(الأول) أن يقال أنَّه نقل هذه الشهادة عن غيره، وحينئذٍ لا يدري هل أذن له ذلك الغير في النقل عنه أم لا، وإن سلمنا أنَّه أذنْ له فقد عارضت هذه البينة بينة أخرى، وهي أنَّ الليث بن سعد، والشافعي وغيرهما قالوا: الفتح وقع صلحاً فهل يمكن أنْ يقال أنَّ أحد البينتين أعدل فتقدم أو يقال هذا لا سبيل إليه إذ العلماء أجل من أنَّ نفاوت نحن بين عدالتهم ولو سلمنا الهجوم عليهم في ذلك، فالمذهب أنَّه لا يقضي بأعدل البينتين، إلاَّ في الأموال وليس العنوة والصلح من هذا الباب، فلم قلتم أنَّه يقضي فيه بأعدل البينتين.

(والأمر الثاني) أن يقال: أنَّه لم ينقل هذه الشهادة عن أحد بل هي استقلال، وحينئذٍ لا يتأتى أن يقال مستندها السماع لأنَّ الأصحاب عدو المسائل التي تجوز فيها الشهادة بالسماع خمساً وعشرين، ليست هذه منها سلمنا أنها منها لكن حصل المعارض المانع من الحكم بهذه الشهادة، وإذا ثبت بهذا أنَّ قوله رحمه الله أنَّها فتحت عنوة شهادة لا مذهب له حتى يقلد فيه فتجري مجرى الشهادة ظهر تخطئة من أفتى بتحريم البيع والإجارة والشفعة في هذه البقاع بناءً على قوله: فيها ذلك.

وكذلك يظهر تخطئة من يفتي من الشافعية بإباحة البيع والإجارة والشفعة في هذه البقاع، بناءً على قول الشافعي أنها فتحت صلحاً، ويجعلون هذا مما يقلد فيه وإنما هو شهادة لا بدّ فيها من آخر مع الشافعي يشهد بذلك ألا ترى أنَّ الشافعي رحمه الله لو جاء حاكماً شافعياً فقال له إن فلاناً صالح امرأته على ألف دينار نقداً، وقد صارت خلعاً منه.

هل يقضي بقوله: وحده فيخرق الإجماع، أو يقول هذه شهادة لا بدّ فيها من آخر مع الشافعي يشهد بالخلع فكما يقول في مثل هذا: ذلك ينبغي أن يقوله هنا كذلك وقد بسطت هذه المسائل في كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرف القاضي والإمام، وهو كتاب نفيس فيه أربعون مسألةً من هذا النوع ا هـ بتصرف فقد تعقبه ابن الشاط بما ملخصه أنَّ قول مالك أنَّها فتحت عنوةً لا يتعين كونه

والشروط كالنية في الوضوء، والموانع كالدين في الزكاة، والحجاج كشهادة الصبيان، والشاهد واليمين، فهذه الخمسة إن اتفق على شيء منها فليس مذهباً لأحد بل ذلك للجميع، فلا يقال: أن وجوب رمضان مذهب مالك ولا غيره بل ذلك ثابت بالإجماع، فإنه

. . . .

شهادة إذ من شرط الشهادة أنْ تكون خبراً يقصد المخبر به أن يترتب عليه فصل قضاء ولا إشعار في قول مالك المذكور بذلك القصد فتعين أنْ يكون نوعاً من الخبر غير الشهادة فما بسطه في كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام من المسائل إنْ كانت من نوع ما قاله هنا مما لا دليل عليه، ولا حاجة إليه، فليس ذلك الكتاب بنفيس ا هـ قلتْ وفي حواشي الشربيني على محلى جمع الجوامع إنَّ خبراً لواحد مع القرائن المنفصلة يفيد العلم الضروري كالمتواتر إلاَّ أنَّ حصوله في المتواتر بواسطة ما لا ينفك التعريف عنه عادةً من القرائن المتصلة فكأنه من نفس الخبر بخلاف خبر الواحد المذكور فحصوله فيه بواسطة القرائن المنفصلة ا هـ، ولا شك أنَّ قول مالك إنَّ مكة فتحت عنوة.

كذلك لما تقدم من أنَّ مالكاً والشافعي وغيرهما قد اتفقوا على أنَّ رسول الله ﷺ دخل مكة مجاهداً بالأسلحة ناشراً للألوية باذلاً للأمان لمن دخل دار أبي سفيان.

وهذا لا يكون إلاَّ في العنوة قطعاً على أن في جمع الجوامع أنَّ خبر الواحد بدون تلك القرائن يجب العمل به إجماعاً في سائر الأمور الدينية سمعاً ا هـ قال المحلي: أي لا عقلاً بشرطه لأنه ﷺ كان يبعث الآحاد إلى القبائل والنواحي لتبليغ الأحكام كما هو معروف فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة ا هـ.

قال العطار: عن زكريا وشرطه عدالة وسمع وبصر وغيره مما هو معروف في محله ا هـ.

فتعين الجواب الأول عن الإيراد المذكور فتأمل بدقة وسبب الخلاف في كراء دور مكة أمران **(الأول)** ما مر من الخلاف في أنها فتحت عنوة، أو صلحاً وعلى الأول، فهل ينظر إلى أنَّه قد من على أهلها بأنفسهم وأموالهم مطلقاً أم لا مطلقاً، أم ينظر إليه في غير أيام الموسم.

(والأمر الثاني) تعارض الأدلة قال الشيخ محمد البناني: المكي في رسالته: تحفة المريد السالك فاستدل القائل بالمنع بالكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿إنَّ الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد﴾ [الحج، ٢٥] قالوا: المراد بالمسجد الحرام مكة لما روى ابن حاتم وغيره عن ابن عباس وابن عمر وعطاء ومجاهد إنَّ المسجد الحرام في هذه الآية الحرم كله، وقد وصفه الله تعالى بقوله: ﴿الذي جعلناه للناس سواء﴾ أي المؤمنين جميعاً ثم قال سواء العاكف والباد اي سواء المقيم في الحرم، ومن دخل مكة من غير أهلها، أو المقيم فيه والغريب سواء فدلت هذه الآية على منع بيع دور مكة وإجارتها لأنَّ الله عزّ وجلّ جعلها للناس سواء فلا يختص أحد بملك فيها دون أحد قال القسطلاني على البخاري في قوله تعالى: ﴿والمسجد الحرام﴾ ما نصه وأوله أبو حنيفة بمكة واستشهد له بقوله تعالى: ﴿الذي جعلناه للناس سواء﴾ على عدم جواز بيع دورها وإجارتها، ثم قال: في موضع آخر وذهب ابن عباس وابن جبير، وقتادة وغيرهم إلى أنَّ التسوية بين البادي والعاكف في منازل مكة، وهو مذهب أبي حنيفة، وقال له محمد بن الحسن فليس المقيم بها أحق بالمنزل من القادم عليها انتهى وقال العيني في شرحه على البخاري، وممن ذهب إلى عدم جواز بيع دور مكة وإجارتها أبو حنيفة، ومحمد والثوري

إنما يفهم من مذهب الإنسان في العادة ما اختص به. كقولك: هذا طريق زيد إذا اختص به، أو هذه عادته إذا اختصت به، وإذا اختلف في شيء من ذلك نسب إلى القائل به، وما عدا هذه الخمسة لا يقال: أنها مذهب يقلد فيه بل هو أما رواية أو شهادة أو غيرهما. كما

....

وعطاء بن أبي رباح، ومجاهد، ومالك وإسحاق انتهى (وأما السنة) فأحاديث منها ما أخرجه الطحاوي عن علقمة بن فضلة الكناني، قال كانت الدور: على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ما تباع، ولا تكرى ولا تدعى إلاّ للسواد لم تبع رباعها في زمن النبي ﷺ، ولا أبي بكر، ولا عمر فمن احتاج سكن ومن استغنى أسكن (ومنها) ما أخرجه الطحاوي من طريق مجاهد عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا يحل بيع بيوت مكة وإجارتها» (ومنها) ما رواه عبد الرزاق عن منصور عن مجاهد أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «يا أهل مكة لا تتخذوا لدوركم أبواباً لينزل البادي حيث شاء (ومنها) ما رواه الطحاوي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ عمر نهى أهل مكة أنْ يغلقوا أبواب دورهم دون الحاج (ومنها) ما أخرجه الطحاوي، أيضاً عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: من أكل كراء بيوت أهل مكة فإنما يأكل ناراً في بطنه، واستدل القائل بالجواز بما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما وأبو داود والنسائي وابن ماجه.

عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما أنه قال يا رسول الله أين تنزل غداً في دارك بمكة فقال: هل ترك لنا عقيل من رباع أو دور، وكان عقيل ورث أبا طالب هو وطالب، ولم يرثه جعفر ولا علي شيئاً وكان عقيل وطالب كافرين، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لا يرث المؤمن الكافر.

قال الفاكهي: هذه الدار كانت لهاشم بن عبد مناف ثم صارت لابنه عبد المطلب فقسمها بين ولده فمن ثم صار للنبي ﷺ حق أبيه عبد الله، وفيها ولد النبي ﷺ ا هـ قال القسطلاني وظاهر قوله: وهل ترك لنا عقيل من رباع أنها كانت ملكه فأضافها إلى نفسه، ثم قال وكان قد استولى عليها طالب وعقيل على الدار كلها باعتبار ما ورثاه من أبيهما لكونهما كانا لم يسلما، وباعتبار ترك النبي ﷺ لحقه منها بالهجرة وفقد طالب ببدر فباع عقيل الدار كلها، وقال العيني كان أبو طالب أكبر ولد عبد المطلب احتوى على أملاكه وحده على عادة الجاهلية، من تقديم الأسن فتسلط عليها لمعد هجرة النبي ﷺ فباعها وقال الداودي: باع عقيل ما كان للنبي ﷺ: «ولمن هاجر من بني عبد المطلب كما كانوا يفعلون» بدور من هاجر من المؤمنين.

وإنما أمضى رسول الله ﷺ تصرفات عقيل.

إما كرماً وجوداً، وإما استمالة لعقيل، وإما تصحيحاً لتصرفات الجاهلية كما أنَّه يصحح أنكحة الكفار ا هـ.

وحكى الفاكهي أنَّ هذه الدار لم تزل بيد أولاد عقيل إلى أن باعوها لمحمد بن يوسف أخي الحجاج بمائة ألف دينار ا هـ، كما في العيني والقسطلاني، ووجه الدلالة من هذا الحديث أنَّ النبي ﷺ لما أجاز بيع عقيل الدور التي ورثها دل ذلك على جواز بيعها قال الخطابي احتج بهذا الحديث على جواز بيع دور مكة، لأنَّ النبي ﷺ أجاز بيع عقيل الدور التي ورثها، وكان عقيل وطالب ورثا أباهما لأنَّهما إذ ذاك كانا كافرين فورثاها، ثم أسلم عقيل فباعها ا هـ وأما ما استدل به على المنع فقد أجابوا عنه فأما عن حديث عبد الله بن

لو قال مالك: أنا جائع أو عطشان فليس كل ما يقوله الإمام هو مذهب له: بل تلك الخمسة خاصة، ولو قال إمام: زيد زنى لم نوجب الرجم بقوله بل نقول هذه شهادة هو فيها أسوة جميع العدول أن كمل النصاب بشروطه رجمناه، وإلا فلا، فكذلك قول مالك:

. . . .

عمرو المار فهو لأنه يقاوم حديث أسامة هذا في صحته لأنّ في سنده إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر، وضعفه يحيى والنسائي، والأصل في باب المعارضة التساوي ولئن سلمنا المساواة على تقدير فرض صحة حديث عبد الله بن عمرو، فلا يكتفى بها بل يكشف عن وجه ذلك من طريق النظر فوجدنا أنّ ما يقضي به حديث أسامة أول وأصوب من حديث عبد الله بن عمرو، وذلك أن المسجد الحرام وغيره من المساجد وجميع المواضع التي لا تدخل في ملك أحد، لا يجوز لأحد أن يبني فيها بناء، ولا يحجر موضعاً منها ألاً ترى أنّ موضع الوقوف بعرفة لا يجوز أنّ ينبني فبه بناء.

وكذلك منى لا يجوز لأحد أن يبني فيها داراً لحديث عائشة رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله ألا تتخذ لك بمنى بيتاً تسه فيظتل يا عائشة أنّها مناخ لمن سبق فقال: أخرجه أحمد والترمذي وابن ماجه والطحاوي ووجدنا مكة على خلاف ذلك لأنه قد أجيز فيها البناء، وأيضاً، فإنّ النبي ﷺ قال يوم دخل مكة في غزوة الفتح **«من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل داره فهو آمن»** فأثبت لأبي سفيان ملك داره، وأثبت لهم أملاكهم على دورهم حيث أضافا إليهم، فهذا يدل على أنّ مكة مما يبنى فيها الدور ومما يغلق عليها الأبواب فإذا كان كذلك تكون صفتها صفة المواضيع التي تجري عليها الأملاك وتقع فيها المواريث فحينئذٍ يجوز بيع الدور التي فيها، وتجوز إجارتها قال ابن قدامة، أضاف النبي ﷺ الدار لأبي سفيان إضافة ملك بقوله: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ولأن أصحاب النبي ﷺ كانت لهم دور بمكة دار لأبي بكر وللزبير بن العوام وحكيم بن حزام وغيرهم، مما يكثر تعدادهم، فبعض بيع وبعض في يد أعقابهم إلى اليوم وإنّ عمر رضي الله عنه اشترى من صفوان بن أمية داراً بأربعة آلاف درهم واشترى معاوية من حكيم بن جزام دارين بمكة أحداهما بستين ألف درهم، والأخرى بأربعين ألف درهم.

وهذه قصص اشتهرت، فلم تنكر فصارت إجماعاً ولأنها أرض حية لم ترد عليها صدقة محرمة، فجاز بيعها كسائر الأراضي ا هـ، كما في العيني قال الحطاب في حاشية علي منسك خليل، قال القاضي: تقي الدين الفاسي، والقول بمنع ذلك فيه نظر لأنّ غير واحد من علماء الصحابة، وخلفاؤهم عملوا بخلافه في أوقات مختلفة ثم ذكر وقائع من ذلك عن عمر وعثمان وابن الزبير ومعاوية رضي الله عنهم قال الحطاب، وعلى القول بجواز البيع والكراء اقتصر ابن الحاج فإنه قال في مناسكه واختلف أهل العلم في كراء بيت مكة وبيعها، فذكر الخلاف بين العلماء، ثم قال وأباحت طائفة من أهل العلم بيع رباع مكة، وكراء منازلها منهم طاووس وعمرو بن دينار، وهو قول مالك والشافعي، ثم ذكر حجج كل قول، وقال: والدليل على صحة قول مالك، ومن قال بقوله: قول الله عزّ وجلّ: ﴿الذين خرجوا من ديارهم﴾ [البقرة، ٢٤٣] وأموالهم وقوله ﷺ يوم الفتح: **«من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل داره فهو آمن»** فأثبت لأبي سفيان ملك داره، وأثبت لهم أملاكهم على دورهم، وقوله ﷺ: في حجة الوداع: **«هل ترك لنا عقيل منزلاً يدل على أنها ملك لأربابها»** وأنّ عمر ابتاع داراً بأربعة آلاف درهم، وإن دور أصحاب النبي ﷺ بأيدي أعقابهم: منهم أبو بكر والزبير بن العوام وحكيم بن حزام وعمرو بن العاص وغيرهم.

فتحت مصر عنوة أو مكة شهادة، وإذا كانت شهادة فهو لم يباشر الفتح فيتعين أنه نقل هذه الشهادة عن غيره، ولا يدري هل أذن له ذلك الغير في النقل عنه أم لا؟ وإن سلمنا أنه أذن له فقد عارضت هذه البينة ببينة أخرى وهي أن الليث وابن مسعود والشافعي وغيرهما قالوا: الفتح وقع صلحاً.

. . . .

وقد بيع بعضها وتصدق ببعضها، ولم يكون يفعلون ذلك إلاَّ في أملاكهم وهم أعلم بالله وبرسوله ممن بعدهم ا هـ.

(وأما) عن قوله تعالى: ﴿والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس﴾ الآية فهو أنَّ المراد بالمسجد المسجد الذي يكون فيه النسك والصلاة لا سائر دور مكة: قال ابن خزيمة إذ لو كان المسجد الحرام واقعاً على جميع الحرم لما جاز حفر بئر، و قبر ولا التغوط، ولا البول ولا إلقاء الجيف والنتن ولا دخول الجنب والحائض الحرم والجماع فيه، ولا نعلم عالماً منع من ذلك، ولا كره لجنب وحائض دخول الحرم ولا الجماع فيه، ولو كان كذلك لجاز الإعتكاف في دور مكة وحوانيتها ولا يقول بذلك أحدكما في القسطلاني.

(وأما) عن حديث علقمة بن فضلة الكناني الذي أخرجه الطحاوي، والبيهقي فهو أنه منقطع لأن علقمة ليس بصحابي والمنقطع لا تقوم به حجة كما قامت بحديث أسامة المسند الصحيح.

(وأما) عن حديث عبد الله بن عمر فهو أنَّه موقوف على ابن عمر والموقوف لا يقاوم حديث أسامة المرفوع.

(وأما) عما رواه عبد الرزاق عن منصور عن مجاهد والطحاوي عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما، فهو أنَّ المراد منهما كراهة الكراء رفقاً بالوقود ولا يلزم من ذلك منع البيع والشراء والإجارة فيها، ألاَّ ترى أنَّ عمر رضي الله عنه اشترى من صفوان ابن أمية داره بأربعة آلاف درهم كما تقدم.

فلو كان بيع دور مكة حراماً لما اشتراها منه فدل شراؤه رضي الله عنه على الجواز ا هـ كلام الشيخ محمد البناني المكي في تحفة المريد بتصرف وزيادة ما.

(تنبيه) في المدونة قال مالك أكره البنيان الذي أحدثه الناس بمنى قال سند وجملة ذلك أن منى لا ملك لأحد فيها، وليس لأحد أن يحجر فيها موضعاً يجوزه له إلاَّ أنْ ينزل منها منزلاً فيختص به حتى يفرغ من منسكه، ويخرج منها، والأصل في ذلك ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: قلنا: يا رسول الله ألاَّ تبني لك موضعاً يظللك بمنى، قال: **«لا منى مناخ»** لمن سبق خرجه الترمذي والنسائي.

وهذا يمنع أن يحجر أحد فيها ببياناً إلاَّ أنْ يكون نازلاً بالبنيان الذي بها، ثم وإن كان بها كره له أيضاً قال مالك في الموازية لأنَّه تضييق على الناس وكره إجارة البنيان الذي بها والله أعلم، أفاده البناني المكي في تحفة المريد.

(الشرط الخامس) أنْ لا يتضمن استيفاء عين احترازاً عن إجارة الأشجار لثمارها والغنم لنتاجها قاله الأصل وسلمة ابن الشاط ومثله في مختصر خليل إلاَّ أنَّه زاد قيد قصد حيث قال: بلا استيفاء عين قصد.

فقال: بهرام احترز به من إجارة الثياب ونحوها فإنَّ بعضها وإن ذهب بالاستعمال لكن بحكم التبع ولم يقصد بخلاف الثمرة والشاة والحاصل أنَّ محط الفائدة قوله: قصد.

فهل يمكن أن يقال أن أحد البينتين أعدل فتقدم أو يقال هذا لا سبيل إليه؟ والعلماء أجل من أن نفاوت نحن بين عدالتهم ولو سلمنا الهجوم عليهم في ذلك، فالمذهب أنه لا يقضي بأعدل البينتين إلا في الأموال، والعنوة والصلح ليسا من هذا الباب فلم قلتم أنه يقضي فيه

. . . .

وذلك لأنَّ في الإجارة استيفاء عين لكن لا قصداً أفاده العدوي على الخرشي وقال: تبعاً لعبق لا يخفى أنَّ إطلاق الإجارة عليهما أي على الأشجار والغنم لما ذكر مجاز، لأنَّه ليس فيهما بيع منفعة.

وإنما فيهما بيع ذات كما علم من كلامه، فلا يحتاج لذكرهما في محترز هذا الشرط نعم يصح جعلهما محترزه أنَّ استأجر الشجر لأمرين التجفيف عليها وأخذ ثمرتها والشاة للانتفاع بها في شيء يجوز الانتفاع بها فيه ولأخذ لبنها ا هـ وسلمه محشواً عبق.

قال: الأصل واستثنى من ذلك أي من منع ما يتضمن استيفاء عين إجارة المرضع للبنها للضرورة في الحضانة ا هـ قال الخرنشي.

ولنص القرآن سواء كانت أجرة الظئر نقداً أو طعاماً ولا يكون من باب بيع الطعام بالطعام إلى أجل للعلة السابقة ولو كان الرضيع محرم الأكل أي كجحش صغير أو مهر صغير أو غيرهما، فيجوز أن تكرى له حمارة ترضعه للضرورة ا هـ.

قال العدوي عليه: فالولد الصغير إذا لم يجد امرأة ترضعه يرضع على الحمار، قاله شيخنا عبد الله ا هـ.

(الشرط السادس) أن يقدر على تسليمها احترازاً من استئجار الأخرس للكلام والأعمى للخط قال الخرشي من شروط المنفعة التي تحصل للمستأجر أنْ يكون مقدوراً على تسليمها للمستأجر حساً فلا تجوز إجارة الأعمى للخط والأخرس للكلام.

وشرعاً فلا تجوز الإجارة على إخراج الجان والدعاء، وحل المربوط ونحو ذلك، لعدم تحقق المنفعة ولا على تعليم الغناء، ودخول الحائض المسجد ا هـ وكتب العدوي على قوله: وشرعاً ما نصه قد يقال يستغنى عن ذلك بقول المصنف ولا حظر كما في عبق ا هـ **(الشرط السابع)** أنْ تحصل للمستأجر احترازاً من العبادات، كالصوم ونحوه أي مما لا يقبل النيابة سواء كان واجباً عيناً كصلاة الفرض أو كفائياً كصلاة الجنازة، أو كان سنة كصلاة الوتر، أو رغيبة كركعتي الفجر أو نفلاً كأربع قبل الظهر، وبعده وقبل العصر.

قال البناني وأما الصلاة والصوم من سائر المندوبات كقراءة القرآن وسائر الأذكار فتجوز الإجارة عليها قال ابن فرحون: في شرح ابن الحاجب بعد ذكر قول ابن عبد السلام، ولا يلزم من تعين العبادة وجوبها، لأنَّ أكثر مندوبات الصلاة أي والصوم متعينة كصلاة الفجر والوتر وصيام عاشوراء وعرفة فهذه يمنع الاستئجار عليها.

وإنْ لم تكن واجبةً على المكلف ومعنى تعينها على المكلف أنَّه لا يصح وقوعها من غير من خوطب بها فلو أجيز الاستئجار عليها لأدى ذلك إلى أكل المال بالباطل ا هـ قالوا: هذا حكم الصلاة والصوم الواجب من ذلك والمندوب.

أما قراءة القرآن فالإجارة عليها مبنية على وصول ثواب القراءة للميت ثم استدل على أنَّ الراجح وصول ذلك له بكلام ابن رشد وغيره انظر مصطفى الرماصي ا هـ كلام البناني قال: وقد نص ابن عبد السلام وغيره على منع الاستئجار على صلاة الجنازة.

بأعدل البينتين، ولا يمكن أن يقال: هذه الشهادة ليست نقلاً عن أحد بل هي استقلال، ومستندها السماع لأنا نمنع أن هذه المسألة مما تجوز فيه الشهادة بالسماع، وقد عد الأصحاب مسائل السماع خمسة وعشرين مسألة ليست هذه منها سلمنا أنها منها. لكن

. . . .

قال ابن فرحون فإنْ قلت صلاة الجنازة عبادةٌ لا يتعين فعلها على أحد، ولا يجوز الاستئجار عليها، قلت: لما كانت عبادة من جنس الصلاة المتميزة بصورتها للعبادة والصلاة لا تفعل لغير العبادة منع الاستئجار عليها.

وأما الغسل فيكون للعبادة والنظافة وغير ذلك.

وكذا الحمل للميت شاركه في الصورة أشياء كثيرة، فلم يتمحض بصورته للعبادة في جميع أنواعه بخلاف صلاة الجنازة فألحقت بما أشبهته ا هـ انظر مصطفى الرماصي ا هـ قال العدوي على الخرشي.

وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن الاستئجار فيه كما أفاده في حاشية اللقاني ا هـ، أي لأنَّ كلاً منهما لما لم يفعل لغير العبادة منع الاستئجار عليه، وفي بداية الحفيد واتفقوا على إبطال كل منفعة كانت فرض عين على الإنسان بالشرع مثل الصلاة وغيرها واختلفوا في إجارة المؤذن على الآذان فقوم لم يروا فيه بأساً، وقوم كرهوا ذلك محتجين بما روي عن عثمان بن أبي العاص قال: قال رسول الله ﷺ: **«اتخذوا مؤذناً لا يتخذ على أذانه أجراً والمبيحون قاسوه على الأفعال غير الواجبة»**.

وهذا هو سبب الاختلاف في أنّه هل هو واجب أم ليس بواجب واختلفوا أيضاً في الاستئجار على تعليم القرآن، فأجازه قوم محتجين بما روي عن خارجة بن الصامت عن عمه قال: أقبلنا من عند رسول الله ﷺ فأتينا على حي من أحياء العرب.

فقالوا أنكم جئتم من عند هذا الحبر فهن عندكم دواء أو رقية، فإن عندنا معتوهاً في القيود فقلنا لهم نعم فجاؤا به، فجعلت أقرأ عليه فاتحة الكتاب ثلاثة أيام غدوة وعشية أجمع ريقي ثم أنفل عليه فكأنما أنشط من عقال فأعطوني جعلاً، فقلت لا حتى أسأل رسول الله ﷺ، فسألته فقال: **«كل فلعمر لمن أكل باطلاً»** فلقد أكلت برقية حقاً وبما روي عن أبي سعيد الخدري أنَّ أصحاب رسول الله ﷺ كانوا في غزة فمروا بحي من أحياء العرب فقالوا: هل عندكم من راق فإنَّ سيد الحي قد لدغ أو قد عرض له، قال: فرقي رجل بفاتحة الكتاب فبرىء فأعطي قطيعاً من الغنم فأبى أن يقبلها فسأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: **«بم رقيته»** قال بفاتحة الكتاب قال: **«وما يدريك أنها رقية»** قال ثم قال رسول الله ﷺ: **«خذوها واضربوا لي معكم فيها بسهم وكرهوه»** أي حرمه قوم آخرون قائلين هو من باب الجعل على تعليم الصلاة قالوا: ولم يكن الجعل المذكور في الإجارة على تعليم القرآن وإنما كان على الرقي والاستئجار والرقي عندنا جائز سواء.

كان بالقرآن أو غيره لأنّه كالعلاجات وليس واجباً على الناس وأما تعليم القرآن فهو واجب على الناس ا هـ بتصرف فافهم **(الشرط الثامن)** كونها معلومة احترازاً من المجهولات من المنافع كمن استأجر آلة لا يدري ما يعمل بها أو دار أمدة غير معلومة، وذلك إنَّ شرط الإجارة التي هي عقد من العقود أنْ تكون صادرة من عاقد كالعاقد الصادر منه البيع.

حصل المعارض المانع من الحكم بهذه الشهادة، وبهذا التقرير يظهر لك أن من أفتي بتحريم البيع والإجارة، والشفعة في هذه البقاع بناءً على قول مالك أنها فتحت عنوة خطأ، وأن هذا ليس مذهباً لمالك بل هي شهادة لا يقلد فيها، بل تجري مجرى الشهادات، وكما

. . . .

وإنْ تكون بأجر كالأجر الذي مراد به العوض الذي هو الثمن.

وأما الثمن وهو المنافع فلما كان من شأنها أنْ تكون وقت العقد معدومة كان في العقد عليها غرر وبيع لما لم يخلق، وفي حتى حكي عن الأصم وابن علية منع الإجارة.

لذلك إلاّ أنّ جميع فقهاء الأمصار والصدر الأول قالوا بجوازها نظراً إلى أنّها وإن كانت معدومةً لكنها مستوفاة في الغالب والشرع إنما لحظ من هذه المنافع ما يستوفى في الغالب أو يكون استيفاؤه وعدم استيفائه على السواء.

ولا يتحقق ما يستوفى إلاّ بتعيينه واستدلوا على جوازها من الكتاب بقوله تعالى: ﴿فإنْ أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾ [الطلاق، ٦] وقوله تعالى: ﴿إني أريد أن أنكحك﴾ [القصص، ٢٧] الآية ومن السنّة الثابتة ما خرجه البخاري عن عائشة قالت: استأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الديل هادياً خريتاً، وهو على دين كفار قريش فدفعا إليه راحلتيهما ووعداه غار ثور بعد ثلاث ليال براحلتيهما، وحديث جابر أنّه باع من النبي ﷺ بعيراً وشرط ظهره إلى المدينة.

وما جاز استيفاؤه بالشرط جاز استيفاؤه بالأجر كما في بداية الحفيد والله أعلم (تنبيه) ما تقدم عن الأصل من إنّ الأصحاب عدواً المسائل التي تجوز فيها الشهادة بالسماع خمساً وعشرين هو بحسب ما عنده وحضره وإلاّ فهي تزيد على ذلك في حاشية الصاوي على شرح أقرب المسالك أنهى بعضهم مسائل ما تجوز فيه شهادة السماع لاثنتين وثلاثين مسألة وقد جمعت في أبيات ونصها:

أيا سائلي عما ينفذ حكمه ... ويثبت سمعاً دون علم بأصله
ففي العزل والتجريح والكفر بعده ... وفي سفه أو ضد ذلك كله
وفي البيع والأحباس والصدقات والر ... ضاع وخلع والنكاح وحله
وفي قسمة أو نسبة وولاية ... وموت وحمل والمضر بأهله
(ومنها الهبات والوصية فأعلمن ... وملك قديم قد يضن بمثله)
(ومنها ولادات ومنها حرابة ... ومنها الآباق فليضم لشكله)
(وقد زيد فيها الأسر والفقد والملا ... ولوث وعتق فاظفرن بنقله)
(فصارت لدي عد ثلاثين اتبعت ... بسنتين فاطلب نصها في محله) اهـ

وفي شرح التساودي على نظم ابن عاصم جملة ما ذكره الناظم من مسائل ما تجوز فيه شهادة السماع تسعة عشر وعدها ابن العربي إحدى وعشرين فقال أيا سائلي إلى آخر البيت الرابع وزاد ولده ستة فقال: ومنها الهبات إلى قوله: فليضم لشكله:

فدونكها عشرين من بعد سبعة ... تدل على حفظ الفقيه، ونبله
أبي نظم العشرين من بعد واحد ... فاتبعتها ستاً تماماً لفعله

وزاد ابن عبد السلام خمسة ونظمها بعضهم فقال.

يرد هذا السؤال على المالكية في العنوة يرد على الشافعية في قول الشافعي: أنها فتحت صلحاً ويبنون على ذلك الفتيا بالإباحة، ويجعلون هذا مما يقلد فيه، وإنما هو شهادة أيضاً بالصلح وليت شعري لو أن حاكماً شافعاً جاءه الشافعي، فقال له: أن فلاناً صالح امرأته على ألف دينار نقداً، وقد صارت خلعاً منه. هل يقضي بقوله وحده فيخرق الإجماع؟ أو نقول هذه شهادة لا بدّ فيها من آخر مع الشافعي يشهد بالخلع؟ فينبغي له أن يفعل هنا كذلك، وقد بسطت هذه المسائل في كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام، وتصرف القاضي والإمام، وهو كتاب نفيس فيه أربعون مسألة من هذا النوع.

(الفرق الرابع والمائتان بين قاعدة ما للمستأجر أخذه من ماله بعد انقضاء الإجارة وبين قاعدة ما ليس له أخذه)

الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة، وهي أن الشرع لا يعتبر من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح محصل لمصلحة، أو دارىء لمفسدة لذلك لا يسمع الحاكم الدعوى في الأشياء التافهة الحقيرة التي لا يتشاح العقلاء فيها عادة كالسمسمة ونحوها، فلهذه القاعدة أيضاً لا يقبل قول المستأجر في قلع الأشياء التي لا قيمة لها بعد القلع، وإن كانت

قال:

(الفرق الرابع والمائتان بين قاعدة ما للمستأجر أخذه من ماله بعد انقضاء الإجارة، وبين قاعدة ما ليس له أخذه)

قلت: فيه نقل أقوال، ولكن في ذلك كله نظر، فإن تقدير بناء أو شجر ونحو ذلك لا تكون له قيمة بعد القلع.

وقد زيد فيها إلى قوله فاطلب نصها في محله ونظمها أيضاً العبدوسي وذيله ابن غازي بما زاده عليه إلى أن قال في آخره:

لولا التداخل بعد ذي في الزائد ... لبلغت عشرين دون واحد

ا هـ بإصلاح البيت الأخير والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والمائتان بين قاعدة ما للمستأجر أخذه من ماله بعد انقضاء الإجارة وبين قاعدة ما ليس له أخذه)

وهو أنَّ ما لا قيمة له من الزرع بعد القلع ومن البناء بعد الهدم، وإنْ عظمت قيمته قبل القلع والهدم لا يقبل في قلعه أو هدمه قول المستأجر، بل يتعين عليه ابقاؤه في الأرض المستأجرة ينتفع به صاحب الأرض، ويحصل له بسببه تلك المالية العظيمة وكذلك المستحق منه والغاصب ونحوهما.

لأنَّ قلعه أو هدمه بمجرد الفساد لا لحصول مصلحة تستحصل للقالع والهادم ولا لدرء مفسدة عنه، والقاعدة أنَّ الشرع لا يعتبر من المقاصد إلاَّ ما تعلق به غرض صحيح محصل لمصلحة أو دارىء لمفسدة.

عظيمة المالية قبل القلع وكذلك البناء العظيم الذي لا قيمة له بعد الهدم، وإن عظمت قيمته قبل الهدم، وكذلك المستحق منه والغاصب، ونحوهما الجميع في ذلك سواء. لأن قلعه لمجرد الفساد لا لحصول مصلحة تحصل للقالع، ولا لدره مفسدة عنه فيتعين بقاؤه في الأرض المستأجرة ينتفع به صاحب الأرض، ويحصل له بسببه تلك المالية العظيمة، ويعطيه له بغير شيء فإنه مستحق الإزالة شرعاً، وعلى تقدير الإزالة تبطل تلك المالية فهي مالية مستهلكة على واضعها شرعاً، والمستهلك شرعاً لا يجب فيه قيمة، ويؤيد ذلك نهيه عليه السلام عن إضاعة المال وهدم مثل هذا البناء، وقلع مثل هذا الشجر إضاعة للمال فوجب المنع منه، فلهذه القاعدة أجمع الناس على أن العروض تتعين بالتعيين، وكذلك الحيوان والطعام لأن لهذه الأشياء من الخصوصيات، والأوصاف ما تتعلق به الأغراض الصحيحة، وتميل إليه العقول السليمة، والنفوس الخاصة لما في تلك المعينات من الملاذ الخاصة في تلك الأعيان، ومقتضى هذه القاعدة أنه إذا عين صاعاً من صبرة، وباعه أنه لا يتعين لأن

. . . .

ولذلك لا يسمع الحاكم الدعوى في الأشياء التافهة الحقيرة التي لا يتشاح العقلاء فيها عادة كالسمسمة ونحوها.

وإذا أعطى المستأجر أو المستحق منه أو الغاصب ونحوهم لصاحب الأرض ما ذكر من الزرع أو البناء الذين لا قيمة لهما بعد الإمالة بالقلع أو الهدم فهو يعطيه له بغير شيء ضرورة أنه مستحق الإزالة شرعاً، وعلى تقدير الإزالة تبطل تلك المالية فهي مالية مستهلكة على واضعها شرعاً، والمستهلك شرعاً لا يجب فيه قيمة ويؤيد ذلك نهيه عليه السلام عن إضاعة المال وهدم مثل هذا البناء وقلع مثل هذا الشجر إضاعة للمال.

فوجب المنع منه وأما ما له قيمة من الزرع بعد القلع، ومن البناء بعد الهدم فيقبل في قلعه أو هدمه قول المستأجر وكذلك المستحق منه والغاصب ونحوهما لأنَّ قلعه أو هدمه لحصول مصلحة تحصل للقالع والهادم لا لمجرد الفساد.

كذا قال الأصل وفي فصل الاستحقاق من مختصر خليل مع شرح عبق.

وإن زرع غاصب أرض أو منفعتها فاستحقت الأرض أي أقام مالكها فإنْ لم ينتفع بالزرع قبل ظهوره أو بعده أخذ بلا شيء في مقابلة بذره أو أجرة حرثه أو غيره أي قضي للمستحق بأخذه إن شاء مجاناً ونص التوضيح إن قام ربُّ الأرض بعد الحرث، وقبل الزراعة ففي اللخمي وغيره أنّه يأخذه بغير شيء وإن كان قيامه بعد الزراعة، وقبل ظهور الزرع أو بعد ظهوره، وقبل أن ينتفع به فله أنَّ أمره بقلعه أو يأخذه ابن القاسم وأشهب بغير ثمن ولا ذريعة ا هـ.

وليس له إبقاؤه وأخذ كراء الأرض لأنه يؤدي إلى بيع الزرع قبل بدو صلاحه كما يأتي نحوه عن ابن يونس وإلا بأنْ بلغ أن ينتفع به ولو لرعي البهائم فله أي للمستحق به قلعه أي أمره بذلك وبتسوية الأرض وذكر شرطاً في قوله أخذ بلا شيء.

وقوله فله قلعه فقال إن لم يفت أي أبان ما أي زرع تراد له مما زرع فيها كما حمل عبد الحق وغيره

الأغراض الصحيحة مستوية في أجزاء الصبرة. غير أني لا أعلم أحداً قال: بعدم التعيين، واختلفوا في الدنانير والدراهم. إذا عينت هل تتعين أم لا؟ ثلاثة أقوال: ثالثها إن عينها

. . . .

المدونة عليه،. وهو الذي يدل عليه كلام التوضيح، وابن عرفة ونص العتبية، ومن تعدى فزرع أرض رجل فقام عليه بعد أبان الزرع، وقد كبر الزرع واشتد فأراد قلع الزرع، وقال أريد أكريها مقتاة أو أزرعها بقلاً وهي أرض سقي يمكنه الانتفاع بها.

فليس له ذلك وليس له بعد أبان الزرع إلاّ كراؤه وإن كانت أرض سقي ينتفع بها لما ذكرت.

وإنما له ذلك إن لم يفت أبان الزرع الذي فيها ولا حجة له أنّه يريد قلبها والكراء له عوض من ذلك ا هـ.

وأشار لقسيم قوله: فله قلعه وهو الشق الثاني من التخيير بقوله: وله أي لرب الأرض أخذه بقيمته على المختار مقلوعاً تقديراً ويبقيه في الأرض ويسقط من قيمته مقلوعاً عنه كلفة قلعه أنْ لو قلع حيث كان الغاصب شأنه أن لا يتولاها بنفسه أو خدمه على ما لابن المواز في بناء الغاصب وغرسه وهو المعول عليه هناك فينبغي أن يعول عليه هنا أيضاً فإذاً كان شأنه توليه بنفسه أو خدمه أخذه بقيمته مقلوعاً من غير إسقاط كلفة قلعه لو قلع.

وكما له أخذه بقيمته مقلوعاً له إبقاؤه لزارعه وأخذ كراء السنة منه في الفرض المذكور أي بلغ أنْ ينتفع به، ولم يفت وقت ما تراد له دون القسم الأول في المصنف.

وهو ما إذا لم ينتفع به، فليس له إبقاؤه وأخذ كرائها منه وفرق ابن يونس أي وابن المواز بأنه فيه يؤدي إلى بيع الزرع قبل بدو صلاحه لأنّ مالك الأرض لما مكنه الشرع من أخذه بلا شيء وإبقاه لزارعه بكراً.

فكان ذلك الكراء عوضاً عنه في المعنى فهو بيع له على التبقية وهو مبني على أنّ من خير بين أمرين عد منتقلاً كما قال المازري وإلاّ بأنْ فات وقت ما تراد له فكراء مثلها في السنة لازم للغاصب، واعتمد المصنف في هذا على ما نقله في التوضيح عن اللخمي.

ونصه وإن كان قيامه بعد الإبان فقال مالك الزرع للغاصب وعليه كراء الأرض وليس لربه قلعه اللخمي، وهو المعروف من قوله وذكر رواية أخرى أن للمستحق أنْ يقلعه ويأخذ أرضه بقوله ﷺ: «**ليس لعرق ظالم حق**» وروي عن مالك أيضاً أنّ الزرع للمغصوب منه الأرض، وإن طاب وحصد واختار هذه الرواية الثالثة غير واحد لما في الترمذي من زرع أيضاً لقوم بغير إذنهم فالزرع لرب الأرض وعليه نفقته ا هـ.

وذكر ابن يونس في الرواية الثانية أنها أصح كما في المواق فظهر ترجيح كل من الروايات الثلاث لكن الثالثة شاذة عن الإمام وقد بحث ابن عرفة في الفتوى بها بذلك وأجيب كما في المعيار بأن التشديد على الظلمة والمحدثين من أهل البغي والفساد مألوف من الشرع وقواعد المذهب.

وهل فوات الإبان بالنظر إلى زمن الخصام، أو إلى يوم الحكم والظاهر أنّه يجري فيه القولان اللذان ذكرهما ابن عرفة في ذي الشبهة ومال إلى يوم الحكم إنْ كانت المخاصمة بماله، وجه انظر الرهوني ا هـ مع اقتصار على ما عول عليه البناني والرهوني وكنون وزيادة منهم نعم انظر ابن الشاط في كلام الأصل بأن تقدير بناء أو شجر ونحو ذلك لا تكون له قيمة بعد القلع كفرض محال والله تعالى أعلم ا هـ بلفظه.

الدافع تعينت لأنه أملك بها وهو مالكها، وإن عينها القابض لا تتعين إلا أن تختص بصفة حلي أو سكة رائجة، أو غير ذلك تعينت اتفاقاً، وهذه الأقوال الثلاثة: عندنا، وبالتعيين قال الشافعي: والمشهور عندنا عدم التعيين، فبهذه القاعدة يظهر الفرق بين ما للمستأجر ان يأخذه من ماله، وما لا يأخذه منه.

(الفرق الخامس والمائتان بين قاعدة ما يضمن بالطرح من السفن، وبين قاعدة ما لا يضمن)

قال مالك: إذ طرح بعض الحمل للهول شارك أهل المطروح من لم يطرح لهم شيء في متاعهم وكان ما طرح، وسلم لجميعهم في نمائه، ونقصه بثمنه يوم الشراء أن اشتروا من موضع واحد بغير محاباة. لأنهم صانوا بالمطروح مالهم، والعدل عدم اختصاص أحدهم بالمطروح إذ ليس أحدهم بأولى من الآخر، وهو سبب سلامة جميعهم، فإن اشتروا من مواضع أو اشترى بعض، أو طال زمان الشراء حتى تغيرت الأسواق اشتركوا بالقيم يوم الركوب دون يوم الشراء. لأنه وقت الاختلاط وسواء طرح الرجل متاعه أو متاع غيره بإذنه أم لا.

قال ابن أبي زيد: ولا يشارك من لم يرم بعضهم بعضاً لأنه لم يطرأ سبب يوجب ذلك

(فائدة) قال الأصل القاعدة إنّ الشرع لا يعتبر من المقاصد إلاّ ما تعلق به غرض صحيح الخ أجمع الناس على أن العروض تتعين بالتعيين.

وكذلك الحيوان والطعام لأنّ لهذه الأشياء من الخصوصيات، والأوصاف ما تتعلق به الأغراض الصحيحة، وتميل إليه العقول السليمة والنفوس الخالصة لما في تلك المعينات من الملاذ الخاصة في تلك الأعيان، ومقتضى هذه القاعدة أنه إذا عين صاعاً من صبره، وباعه أنّه لا يتعين لأنّ الأغراض الصحيحة مستوية في أجزاء الصبرة غير أني لا أعلم أحداً قال بعدم التعين واختلفوا في الدنانير والدراهم إذا عينت.

هل تتعين أم لا ثلاثة أقوال ثالثها أنّ عينها الدافع تعينت لأنه أملك بها وهو مالكها، وإن عينها القابض لا تتعين إلاّ أن تختص بصفة حلي أو سكة رائجة أو غير ذلك تعينت اتفاقاً وهذه الأقوال الثلاثة عندنا وبالتعيين.

قال الشافعي والمشهور عندنا عدم التعيين ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الخامس والمائتان بين قاعدة ما يضمن بالطرح من السفن وبين قاعدة ما لا يضمن)

وهو أنه يرجع بضمان ما يطرح منها للهول من أموال التجارة فيما سلم منه لا فيما سلم من غيرها ضرورة أنّ المقصود من ركوب البحر إنما هو مال التجارة لا نفس المركب، ولا صاحبه ولا النواتية ولو عبيد أولاً ما يراد للنفقة أو للقنية.

أما أولاً فلأنّ هذه كلها وسائل ولا يرجع بالمقاصد إلاّ في المقاصد.

بخلاف المطروح له مع غيره. قال ابن حبيب: وليس على صاحب المركب، ولا النواتية ضمان كانوا أحراراً أو عبيداً إلا أن يكونوا للتجارة فتحسب قيمتهم، ولا على من لا متاع له لأن هذه كلها وسائل، والمقصود من ركوب البحر إنما هو مال التجارة، ويرجع بالمقاصد في المقاصد، ومن معه دنانير كثيرة يريد بها التجارة فكالتجارة بخلاف النفقة، وما يراد للقنية.

وقال ابن بشير: لا يلزم في العين شيء من المطروح لأنه لا يحصل الغرق بسببها لخفتها، وقال سحنون: يدخل المركب في قيمة المطروح لأنه مما سلم بسبب الطرح وقال أبو محمد: أن خيف عليه بصدم قاع البحر، فطرح لذلك دخل في القيمة، وقال أهل العراق: يدخل المركب وما فيه للقنية، أو التجارة من عبيد وغيرهم لأن أثر المطروح سلامة الجميع وجوابهم أن شأن المركب أن يصل برجاله سالماً إلى البر، وإنما يغرقه ما فيه عادة، وإزالة السبب المهلك لا يوجب شركة بل فعل السبب المنجى، وهو فرق حسن فتأمله: فإن فاعل الضرر شأنه أن يضمن، فإذا زال ضرره ناسب أن لا يضمن لعدم سبب

. . . .

وأما ثانياً فلأنّ شأن المركب أنْ يصل برجاله سالماً إلى البر وإنما يغرقه ما فيه عادةً، وإزالة السبب المهلك لا يوجب شركة بل فعل السبب المنجي هو الذي يوجبه.

ألا ترى أنَّ فاعل الضرر شأنه أنْ يضمن.

فإذا زال ضرره ناسب أن لا يضمن لعدم سبب الضمان، وفاعل النفع محصل لعين المال فناسب أنْ يستحقه أو بعضه، لأنَّ موجد الشيء شأنُه أنْ يكون له وهو فرق حسن، وعليه قال مالك إذا طرح بعض الحمل للهول شارك أهل المطروح من لم يطرح له شيء في متاعهم.

وما طرح وسلم لجميعهم في تمامه، ونقصه بثمنه يوم الشراء وإن اشتروا من موضع واحد بغير محاباة لأنّهم صانوا بالمطروح مالهم، والعدل عدم اختصاص أحدهم بالمطروح إذ ليس أحدهم بأولى من الآخر، وهو سبب سلامة جميعهم فإن اشتروا من مواضع أو اشترى بعض دون بعض أو طال زمان الشراء حتى تغيرت الأسواق، اشتركوا بالقيم يوم الركوب دون يوم الشراء لأنّه وقت الاختلاط، وسواء طرح الرجل متاعه أو متاع غيره بإذنه أم لا قال ابن أبي زيد، ولا يشارك من لم يرم بعضهم بعضاً لأنّه لم يطرأ سبب يوجب ذلك بخلاف المطروح له مع غيره ا هـ قال ابن حبيب.

وليس على صاحب المركب، ولا النواتية ضمان كانوا أحراراً أو عبيداً إلاّ أنْ يكونوا للتجارة فتحسب قيمتهم، ولا على من لا متاع له، لأنَّ هذه كلها وسائل، والمقصود من ركوب البحر إنما هو مال التجارة ويرجع بالمقاصد في المقاصد ومن معه دنانير كثيرة يريد بها التجارة فكالتجارة بخلاف النفقة، وما يراد للقنية ا هـ قال الأصل: فإن صالحوا صاحب المطروح بدنانير، ولا يشاركهم جاز إذا عرفوا ما يلزمهم في القضاء ا هـ.

وبالفرق المذكور يجاب عن قول ابن بشير لا يلزم في العين شيء من المطروح لأنّه لا يحصل الغرق بسببها لخفتها ا هـ.

الضمان، وفاعل النفع محصل لعين المال فناسب أن يستحقه، أو بعضه لأن موجد الشيء شأنه أن يكون له، فإن صالحوا صاحب المطروح بدنانير، ولا يشاركهم جاز إذا عرفوا ما يلزمهم في القضاء، فإن خرج بعد الطرح من البحر سالماً فهو له وتزول الشركة، أو خرج وقد نقص نصف قيمته انتقص نصف الصلح، ويرد نصف ما أخذ.

(سؤال) إذا وجدت الدابة المصالح عليها في التعدي، أو العارية تكون لمن صالح عليها وههنا المصالح عليه لصاحبه. فما الفرق.

(جوابه) التعدي ينقل المتعدى عليه للذمة بالقيمة، فيكون له لأن القيمة للمتعدى عليه فلا يجمع له بين العوض والمعوض عنه، والبحر شيء توجبه الضرورة فلا يحصل الصلح فيه بيعاً لا ينتقض، وإن لم يكن في السفينة غير الآدميين لم يجز رمي واحد منهم لطلب نجاة الباقين، وإن كان ذمياً.

قال الطرطوشي في تعليقه: ويبدأ بطرح الأمتعة ثم البهائم لشرف النفوس. قال: وهذا الطرح عند الحاجة واجب، ولا يجري فيه القولان اللذان للعلماء في دفع الداخل عليك البيت لطلب النفس أو المال، ولا من اضطر إلى أكل الميتة ففيهما قولان: (أحدهما) يجب الدفع والأكل.

(وثانيهما) لا يجبان لقصة ابني آدم. ولقوله عليه السلام: «**كن عبد الله المقتول ولا تكن**

. . . .

وعن قول سحنون يدخل المركب في قيمة المطروح لأنه مما سلم بسبب الطرح ا هـ وعن قول أبي محمد أنّ خيف عليه بصدم قاع البحر فطرح.

لذلك دخل في القيمة ا هـ وعن قول أهل العراق يدخل المركب وما فيه للقنية أو التجارة من عبيد وغيرهم لأنّ أثر المطروح سلامة الجميع ا هـ فتأمل بإمعان والله أعلم.

(**وصل**) في ثلاث مسائل تتعلق بهذا الفرق (**المسئلة الأولى**) أن خرج المطروح بعد الطرح من البحر سالماً فهو لمالكه وتزول شركته لمن لم يطرح لهم شيء أو خرج.

وقد نقص نصف قيمته انتقض نصف الصلح ويرد نصف ما أخذ والفرق بين المطروح المصالح عليه ههنا إذا خرج يكون لصاحبه وبين الدابة المصالح عليها في التعدي والعارية إذا وجدت تكون لمن صالح عليها لا لصاحبها هو أنّ التعدي ينقل المتعدى عليه للذمة بالقيمة فيكون له لأنّ القيمة للمتعدى عليه.

فلا يجمع له بين العوض والمعوض عنه والطرح في البحر شيء توجبه الضرورة.

فلا يحصل الصلح فيه بيعاً لا ينتقض.

(**المسئلة الثانية**) إنْ لم يكن في السفينة غير الآدميين، لم يجز رمي واحد منهم لطلب نجاة الباقين، وإنْ كان ذمياً قال الطرطوشي في تعليقه: ويبدأ بطرح الأمتعة ثم البهائم لشرف النفوس.

قال: وهذا الطرح عند الحاجة واجب ولا يجري القولان اللذان للعلماء في دفع الداخل عليك البيت لطلب النفس أو المال، ولا من اضطر إلى أكل الميتة فإنَّ فيهما قولين أحدهما يجب الدفع والأكل، وثانيهما

عبد الله القاتل». وعليه اعتمد عثمان رضي الله عنه في تسليم نفسه، والفرق أن التارك للقتل والأكل هنالك تارك لئلا يفعل محرماً، وههنا لبقاء المال واقتناؤه ليس واجباً، وأكل الميتة وسفك الدم محرم، وما وضع المال إلا وسيلة لبقاء النفس، ولم يوضع قتل الغير وأكل الميتة وسيلة لذلك ولا يضمن الطارح هنا ما طرحه اتفاقاً، ولمالك في أكل مال الغير للمجاعة قولان: بالضمان وعدمه ولا يضمن بدفع الفحل إذا قتله لأنه كان يجب على صاحبه قتله صوناً للنفس، فقد قام عن صاحبه بواجب.

وقال أبو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما: لا يضمن أحد من أهل السفينة إلا الطارح إن طرح مال غيره، وإن طرح مال نفسه فمصيبته منه، ولو استدعى غيره منه ذلك، ووافقونا إذا قال: أقض عني ديني فقضاه، وفي اقتراض المرأة على زوجها الغائب، واقتراض الوصي لليتيم فإنه يأخذ من ماله نظراً له.

قلنا: القياس على هذه الصورة بجامع السعي في القيام عن الغير بواجب لأنهم أجمعين يجب عليهم حفظ نفوسهم وأموالهم، فمن بادر منهم قام بذلك الواجب. (احتجوا) بأن السلامة بالطرح غير معلومة بخلاف الصائل، وبالقياس على الآدميين وأموال القنية.

لا يجبان لقصة ابني آدم، ولقوله عليه السلام: **«كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»** وعليه اعتمد عثمان رضي الله عنه في تسليم نفسه.

(والفرق) بينهما وبين ما هنا من وجهين.

(الأول) إنَّ التارك للقتل والأكل فيهما تارك لئلا يفعل محرماً، وهو أكل الميتة، وسفك الدم، وليس طرح المال ههنا إلاّ لبقاء المال واقتنائه ليس واجباً فافهم.

(الوجه الثاني) إنَّ المال ما وضع إلاّ لبقاء النفس، ولم يوضع قتل الغير، وأكل الميتة وسيلة لذلك.

(المسئلة الثالثة) لا يضمن الطارح هنا ما طرحه عند مالك اتفاقاً كما لا يضمن إذا قتل الفحل بدفعه لأنَّه كان يجب على صاحبه قتله صوناً للنفس.

فقد قام عن صاحبه بواجب، وفي ضمان مال الغير إذا أكل للمجاعة وعدم ضمانه قولان عنده، وقال أبو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما لا يضمن أحد من أهل السفينة إلاّ الطارح إن طرح مال غيره، وإن طرح مال نفسه فمصيبة منه، ولو استدعى غيره منه ذلك ووافقونا إذا قال اقض عني ديني فقضاه وفي اقتراض المرأة على زوجها الغائب واقتراض الوصي لليتيم فإنَّه يأخذ من ماله نظراً له وحجتنا القياس على الصورة المذكورة كما تقدمت الإشارة إليه بجامع السعي في القيام عن الغير بواجب لأنَّهم أجمعين يجب عليهم حفظ نفوسهم، وأموالهم فمن بادر منهم قام بذلك الواجب، وحجتهم أمران.

(الأمر الأول) أن السلامة بالطرح غير معلومة بخلاف الصائل.

(الأمر الثاني) القياس على الآدميين، وأموال القنية.

(والجواب عن) الأول أنَّه ينتقض بطعام المضطر، فإنَّ المطر يضمن مع احتمال هلاكه بما أكل بل يعتمد

(الجواب عن الأول) أنه ينتقض بطعام المضطر، فإن المضطر يضمن مع احتمال هلاكه بما أكل. بل يعتمد في ذلك على العادة فقط، وقد شهدت بأن ذلك سبب السلامة فيهما مع احتمال النقيض.

(وعن الثاني) ما تقدم أول المسألة من الفرق مع أن الطرطوشي قال: القياس التسوية بين القنية والتجارة. لأن العلة صون الأموال والكل يثقل السفينة.

(الفرق السادس والمائتان بين قاعدة من عمل من الأجراء النصف مما استؤجر عليه يكون له النصف، وبين قاعدة من عمل النصف لا يكون له النصف)

اعلم أنه قد وقع في الإجارات أن من استأجر رجلاً على أن يخيط له ثوبين، أو يبني له دارين أو نحو ذلك ففعل أحدهما، وهو النصف استحق النصف، وهو ظاهر، ووقع فيها أيضاً أن من استأجر رجلاً على أن يحفر له بئراً عشرة في عشرة تكون مربعة من كل جهة عشرة، ويكون عمقها عشرة فعمل خمسة في خمسة، أو استؤجر على أن يعمل صندوقاً عشرة في عشرة، فعمل خمسة في خمسة مقتضى ما تقدم من القاعدة أن لهذين نصف

قال:

(الفرق السادس والمائتان بين قاعدة من علم من الأجراء النصف مما استؤجر عليه يكون له النصف، وبين قاعدة من علم النصف لا يكون له النصف)

قلت: هذا الفرق فاسد الوضع فاحش الخطأ فإنه قاعدة واحدة لا غير، وكل من عمل النصف فله النصف لا محالة، وإنما يجري الوهم على الأغبياء فيظنون أن من استؤجر على عشرة في عشرة فعمل ذلك، فقد عمل جميع ما استؤجر عليه، وذلك صحيح وأنه متى استؤجر على ذلك فعمل خمسة في خمسة أنه عمل النصف، وذلك غير صحيح بل عمل الثمن مما استؤجر عليه كيف وقد بين المؤلف

في ذلك على العادة فقط، وقد شهدت العادة بأنَّ ذلك سبب السلامة فيهما مع احتمال النقيض.

(وعن الثاني) ما تقدم من الفرق بين ما يضمن بالطرح من السفن، وما لا يضمن مع أن الطرطوشي قال القياس التسوية بين القنية.

والتجارة لأنَّ العلة صون الأموال والكل يثقل السفينة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والمائتان بين قاعدة من عمل من الأجراء النصف مما استؤجر عليه يكون له النصف وبين قاعدة من عمل النصف لا يكون له النصف)

قال العلامة ابن الشاط ما خلاصته هذا الفرق فاسد الوضع فاحش الخطأ بسبب بنائه على توهم الأغبياء إنَّ مَنْ استؤجر على أن يحفر بئراً عشرة في عشرة تكون مربعة من كل جهة عشرة، ويكون عمقها عشرة أو على أنْ يعمل صندوقاً عشرة في عشرة فعمل، فيهما خمسة في خمسة فقد عمل النصف، وهو غير صحيح.

الأجرة لأنهما قد عملا خمسة، وهي نصف العشرة. لكن قال الفضلاء: له في مسألة البئر الثمن، وفي مسألة الصندوق الرابع، فلم يجروا في ذلك على قاعدة الإجارة، ولم يجروا أيضاً في المخالفة على نمط واحد، ووجه صحة ما قالوه: أن البئر كلما نزل فيها ذراعاً فقد شال من التراب بساطاً مساحته عشرة في عشرة، وذلك مائة فكل ذراع ينزله في البئر حينئذٍ مائة ذراع، والأذرع عشرة وعشرة في مائة بألف، فالمستأجر عليه ألف ذراع، فلما عمل خمسة في خمسة شال في الذراع الأول تراب خمسة في خمسة، وذلك خمسة وعشرون فكل ذراع من هذا المعمول خمسة وعشرون، والأذرع المعمولة خمسة وخمسة في خمسة وعشرين بمائة وخمسة عشرين، وذلك ما عمله ونسبته إلى الألف نسبة الثمن فيستحق الثمن، وأما الصندوق فليس فيه بقر وإلا استوت المسألتان بل الواح يلفقها، فهو استأجره على ستة ألواح كل منها عشرة وذلك دائره أربعة وقعره وغطاؤه، فكل لوح عشرة في عشرة فهو مائة ذراع والألواح ستة فالمستأجر عليه ستمائة عمل ستة في خمسة، فيكون كل لوح منها خمسة وعشرين المتحصلة من ضرب خمسة في خمسة، وعشرين في ستة بمائة وخمسين، ونسبتها إلى ستمائة كنسبة الربع فله الربع فتأمل ذلك، فإنها من أبدع ما يلقى في

ذلك بعد هذا في أثناء الكلام في هذا الفرق؟ والعجب منه كيف ظن أن الترجمة صحيحة مع علمه بأنه لم يعمل النصف؟ ولكن الغفلة لازمة لمن لم يعصم من البشر، ولكن هذه الغفلة لا يعذر صاحبها والله أعلم، وما قاله في حكاية الفروق الخمسة: صحيح.

بل إنما عمل في المسألة الأولى أعني مسألة البئر الثمن وفي المسألة الثانية أعني مسألة الصندوق الربع.

وذلك أنَّ البئر كلما نزل فيها ذراعاً فقد شال من التراب بساطاً مساحته عشرة في عشرة.

وذلك مائة فكل ذراع ينزله في البئر حينئذٍ مائة ذراع والأذرع عشرة وعشرة. في مائة بألف، فالمستأجر عليه ألف ذراع، فلما عمل خمسة في خمسة شال في الذراع الأول تراب خمسة في خمسة. وذلك خمسة وعشرون.

فكل ذراع من هذا المعمول خمسة وعشرون والأذرع المعمولة خمسة وخمسة في خمسة وعشرين بمائة وخمسة وعشرين.

وذلك ما عمله ونسبته إلى الألف نسبة الثمن فيستحق الثمن وأما الصندوق فمن حيث أنه ليس فيه تقر يكون قد استؤجر على ستة ألواح وذلك دائرة أربعة وقعره وغطاؤه.

وكل لوح منها عشرة في عشرة فهو مائة ذراع، والألواح ستة، فالمستأجر عليه ستمائة ذراع عمل ستة في خمسة فيكون كل لوح منها خمسة وعشرين المتحصلة من ضرب خمسة في خمسة وخمسة وعشرون في ستة بمائة وخمسين ونسبتها إلى ستمائة كنسبة الربع، فيستحق الربع، فظهر بهذا بطلان أنَّ هناك قاعدة أنَّ من عمل النصف لا يكون له النصف وأنه لم يكن ثم إلاَّ قاعدة واحدة، وهي أنَّ كل من عمل النصف فله النصف لا محالة اهـ قال الأصل: وهاتان المسألتان، أعني مسألتي البئر والصندوق من أبدع ما يلقي في مسائل المطارحات على الفقهاء فتأملهما.

مسائل المطارحات على الفقهاء، وكم يخفى على الفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب، والطب والهندسة فينبغي لذوي الهمم العلية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم:

فلم أرى في عيوب الناس شيئاً كنقص القادرين على التمام

(الفرق السابع والمائتان بين قاعدة ما يضمنه الأجراء إذا هلك، وبين قاعدة ما لا يضمنونه)

اعلم أن الهلاك خمسة أقسام ما هلك بسبب حامله من عثار أو ضعف حبل لم يغرر به، أو ذهاب دابة أو سفينة بما فيهما فلا ضمان وإلا أجرة، ولا عليه أن يأتي بمثله ليحمله.

. . . .

فكم يخفى على ألفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب، والطب والهندسة فينبغي لذوي الهمم العلية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم.

فلم أرع في عيوب الناس شيئاً كنقص القادرين على التمام

ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السابع والمائتان بين قاعدة ما يضمنه الأجْراء إذا هلك وبين قاعدة ما لا يضمنونه)

وهو أنَّ الهلاك خمسة أقسام يضمن الأجراء المهلوك في قسمين.

(أحدهما) ما غروا فيه بضعف حبل يضمنون قيمته بموضع الهلاك لأنه موضع أثر التفريط، ولهم من الكراء بحسابه.

وقيل بموضع الحمل لأنه منه ابتداء التعدي.

(وثانيهما) ما هلك بقولهم من الطعام لا يصدقون فيه لقيام التهمة، ولهم الكراء كله لأنَّ شأن الطعام امتداد الأيدي إليه لأنَّهم استحقوه بالعقد، ولا يضمنونه في ثلاثة أقسام.

(أحدها) ما هلك بسبب حامله من عثار أو ضعف حبل لم يغرر به أو ذهاب دابة أو سفينة بما فيها فلا ضمان ولا أجرة، ولا عليه أن يأتي بمثله ليحمله قاله مالك: وقال غيره ما هلك بعثار كالهالك بأمر سماوي وقال ابن نافع لرب السفينة بحساب ما بلغت **(وثانيها)** ما هلك بأمر سماوي بالبينة فله الكراء كله، وعليه حمل مثله من موضع الهلاك لأنَّ أجزاء المنفعة مضمونة عليه.

(وثالثها) ما هلك بأيديهم من العروض يصدقون فيه لعدم التهمة، ولهم الكراء كله، وعليهم حمل مثله.

من موضع الهلاك لأنَّهم لما صدقوا أشبه ما هلك بأمر سماوي، وقال ابن حبيب لهم من الكراء بحسب ما بلغوا، ويفسخ الكراء لأنَّه لما كان لا يعلم إلاَّ من قولهم أشبه ما هلك بعثار، وفي بداية المجتهد لحفيد ابن رشد أنَّ الضمان عند الفقهاء على وجهين.

(أحدهما) ما كان بالتعدي، وهو أن مالكاً جعل عثار الدابة لو كانت عثوراً تعدياً من صاحب الدابة يضمن بها الحمل.

وكذلك إنْ كانت الحبال رثة.

قاله مالك: وقال غيره: ما هلك بعثار كالهالك بأمر سماوي، وقال ابن نافع لرب السفينة: بحساب ما بلغت.

(الثاني) ما غر فيه بضعف حبل يضمن القيمة بموضع الهلاك لأنه موضع التفريط، وله من الكراء بحسابه، وقيل: بموضع الحمل لأنه منه ابتداء التعدي.

(الثالث) ما هلك بأمر سماوي بالبينة فله الكراء كله، وعليه حمل مثله من موضع الهلاك لأن أجزاء المنفعة مضمونة عليه.

. . . .

(وثانيهما) ما كان لمكان المصلحة وحفظ الأموال، وهو ضمان الصناع، وذلك أنه لا خلاف عندهم أنَّ الأجير ليس بضامن لما هلك عنده مما استؤجر عليه إلاَّ أن يتعدى ما عدا حامل الطعام والطحان فإنَّ مالكاً ضمنه ما هلك عنده إلاَّ أنْ تقوم له بينة على هلاكه من غير سببه ومشهور مالك في صاحب الحمام أنَّه لا يضمن، وقد قيل يضمن، وشذ أشهب فضمن الصناع ما قامت البينة على هلاكه عندهم من غير تعد منهم، ولا تفريط.

وأما ما أدعوا هلاكه من المصنوعات المدفوعة إليهم فأنهم اختلفوا في تضمينهم فقال مالك وابن أبي ليلى وأبو يوسف يضمنون ما هلك عندهم، وقال أبو حنيفة: لا يضمن من عمل بغير أجر، ولا الخاص ويضمن المشترك، ومن عمل بأجر وللشافعي قولان في المشترك والخاص عندهم هو الذي يعمل في منزل المستأجر، وقيل هو الذي لم يتنصب للناس وهو مذهب مالك في الخاص، وهو عنده غير ضامن، وتحصيل مذهب مالك على هذا أنَّ الصانع المشترك يضمن سواء عمل بأجر أو بغير أجر.

وبتضمين الصناع قال علي وعمرو: إنْ كان قد اختلف عن علي في ذلك، وعمدة من لم يرَ الضمان عليهم أنَّه شبه الصانع بالمودع عنده والشريك، والوكيل، وأجير الغنم، ومن ضمنه فلا دليل له إلاَّ النظر إلى المصلحة، وسد الذريعة.

وأما من فرق بين أن يعملوا بأجر، أو لا يعملوا بأجر فلأن العامل بغير أجر إنما قبض المعمول لمنفعة صاحبه فقط فأشبه المودع.

وإذا قبضها بأجر فالمنفعة لكليهما فغلبت منفعة القابض فأشبه القرض، والعارية عند الشافعي.

وكذلك أيضاً من ينصب نفسه لم يكن في تضمينه سد ذريعة، ولا خلاف أنَّ الصناع لا يضمنون ما لم يقبضوا في منازلهم، واختلف أصحاب مالك إذا قامت البينة على هلاك المصنوع، وسقط الضمان عنهم هل تجب لهم الأجرة أم لا إذا كان هلاكه بعد إتمام الصنعة أو بعد تمام بعضها، فقال ابن القاسم: لا أجرة لهم، وقال ابن المواز لهم الأجرة.

ووجه ما قال ابن المواز أنَّ المصيبة إذا نزلت بالمستأجر فوجب أنْ لا يمضي عمل الصانع باطلاً ووجه ما قال ابن القاسم أنَّ الأجرة إنما المستوجب في مقابلة العمل فأشبه ذلك إذا هلك بتفريط من الأجير، وقول ابن المواز أقيس وقول ابن القاسم أكثر نظراً إلى المصلحة لأنه رأى أنْ يشتركوا في المصيبة ومن هذا الباب اختلافهم في ضمان صاحب السفينة، فقال مالك: لا ضمان عليه الضمان، وقال أبو حنيفة عليه الأمن الموج.

(الرابع) ما هلك بقولهم: من الطعام لا يصدقون فيه لقيام التهمة، ولهم الكراء كله لأن شأن الطعام امتداد الأيدي إليه لأنهم استحقوه بالعقد.

(الخامس) ما هلك بأيديهم من العروض يصدقون فيه لعدم التهمة ولهم الكراء كله، وعليهم حمل مثلهم من موضع الهلاك لأنهم لما قصدوا أشبه ما هلك بأمر سماوي، وقال ابن حبيب: لهم من الكراء بحسب ما بلغوا، ويفسخ الكراء لأنه لما كان لا يعلم إلا من قولهم أشبه ما هلك بعثار.

(الفرق الثامن والمائتان بين قاعدة ما يمنع فيه الجهالة، وبين قاعدة ما يشترط فيه الجهالة بحيث لو فقدت فيه الجهالة فسد)

أما ما تفسده الجهالة فهو البياعات كما تقدم، وكثير من الإجارات، ومن الإجارات قسم

. . . .

وأصل مذهب مالك أنَّ الصناع يضمنون كل ما أتى على أيديهم من خرق أو كسر في المصنوع أو قطع إذا عمله في حانوته وإن كان صاحبه قاعداً معه إلاَّ فيما كان فيه تغرير من الأعمال مثل ثقب الجوهر ونقش الفصوص وتقويم السيوف واحتراق الخبز عند الفران، والطبيب يموت العليل من معالجته وكذلك البيطار إلاَّ أنْ يعلم أنَّه تعدى، فيضمن حينئذٍ.

وأما الطبيب وما أشبهه إذا أخطأ في فعله وكان من أهل المعرفة، فلا شيء عليه في النفس والدية على العاقلة، فيما فوق الثلث، وفي ما له فيما دون الثلث، وإن لم يكن من أهل المعرفة فعليه الضرب والسجن، والدية قيل في ماله وقيل على العاقلة ومسائل هذا الباب كثيرة ا هـ المحتاج إليه منه مع بعض إصلاح والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن والمائتان بين قاعدة ما يمنع فيه الجهالة وبين قاعدة ما يشترط فيه الجهالة بحيث لو فقدت فيه الجهالة فسد)

اعلم أنَّ الأصل في الشريعة أنَّ الوصف يبعد اقتضاؤه للضدين، أو النقيضين فإذا ناسب حكماً نافى ضده وقد يناسب الوصف الإثبات والنفي أو الضدين ويترتبان عليه في الشريعة، وهو وإنْ كان قليلاً في الفقه إلاَّ أنَّهم جعلوه قاعدة شريعة تعرف عندهم بجمع الفرق، وضابطها أنَّ كل معين يوجب مصلحة أو مفسدة في محل وباعتبار نسبة، ويوجب نقيضها في محل آخر وباعتبار نسبة أخرى، فإنَّه يوجب الضدين، وسمِّي بجمع الفرق لأنَّه يجمع المفرقات، وهيَ الأضداد وله نظائر منها الحجر فإنه عبارة عن صون مال المحجور عليه على مصالحه، وهو يقتضي رد تصرفاته في حالة حياته، وتنفيذها بوصاياه لأنا لو رددنا الوصايا لحامل المال للوارث، ولم ينتفع به المحجور عليه.

(ومنها) القرابة للمكلف توجب برهم بدفع ماله لهم إذا كان غير زكاة، وتوجب منعهم من دفع ماله لهم إذا كان زكاة، فيحرموا إياها وتعطى لغيرهم بسبب القرابة، ومنها أقرباء رسول الله ﷺ يجب برهم بسد خلاتهم بالمال، إذا كان غير زكاة ويحرم دفع المال إليهم إذا كان زكاة، فصار قربهم من رسول الله ﷺ يوجب دفع المال باعتبار مالين ونسبتين ومنها الجهالة وجودها يوجب في البياعات.

لا يجوز تعيين الزمان فيه بل يترك مجهولاً، وهو الأعمال في الأعيان كخياطة الثياب، ونحوها لا يجوز أن يعين زمان الخياطة بأن يقول له اليوم مثلاً، فتفسد لأن ذلك يوجب الغرر بتوقع تعذر العمل في ذلك اليوم بل مصلحته، ونفي الغرر عنه أن يبقى مطلقاً، وكذلك الجعالة لا يجوز أن يكون العمل فيها محدوداً معلوماً، لأن ذلك يوجب الغرر في العمل بأن لا يجد الآبق في ذلك الوقت، ولا بذلك السفر المعلوم بل نفي الغرر عن الجعالة بحصول الجهالة فيها، والجهالة في هذين القسمين شرط وإن كانت في غيرهما مانعاً، وههنا قاعدة شرعية تعرف بجمع الفرق، وهي أن يكون المعنى المناسب يناسب

. . . .

وأكثر أنواع الإجارات الإخلال بمصالح العقود، فكانت في ذلك مانعة، ويوجب في قسم من الإجارات، وهو الأعمال في الأعيان كخياطة الثياب ونحوها وفي الجعالة تحصيل مصلحة عقد ذلك القسم من الإجارات، وعقد الجعالة فكانت في ذلك شرطاً بحيث لو فقدت فيه فسد، فلا يجوز أن يعين زمان الخياطة بأن يقول له اليوم مثلاً بل يفسد العقد بذلك لأنه يوجب الغرر يتوقح تعذر العمل في ذلك اليوم بل مصلحته ونفي الغرر عنه أن يبقى مطلقاً، ولا يجوز أن يكون العمل في الجعالة محدوداً معلوماً لأنّ ذلك يوجب الغرر في العمل وذلك لأنا إذا قيدنا عليه العمل وقدرناه معلوماً، فإذا فعل ذلك العمل المعلوم، ولم يجد الآبق في ذلك الوقت ولا بذلك السفر المعلوم ذهب عمله مجاناً، فضاعت مصلحة العقد.

فلذا كان بقي الغرر عن الجعالة بحصول الجهالة فيها، وبالجملة فالجهالة في هذين القسمين شرط وإن كانت في غيرهما مانعاً قال التسولي عند قول ابن عاصم في فصل ولا يحد بزمان لائق ما نصه أي لا يحرز أن يؤجل عمل الجعل بأجل ولا يقدر بزمن كيوم أو عشرة مثلاً، لأنه لا ينقضي الأجل قبل تمام العمل فيذهب سعيه باطلاً قال خليل في مختصره بلا تقدير زمن إلاّ بشرط ترك متى شاء، فيجوز حينئذٍ ضرب الأجل فيه كما مر وذلك لأنه مع عدم الشرط دخل على التمام فقوي الغرر بسبب ذلك مع ضرب الأجل.

بخلاف ما إذا شرط الترك متى شاء مع الأجل فقد دخل على التخيير فخف بذلك الغرر وقال فيما مر فالجعالة تفارق الإجارة من وجوه.

(فمنها) إن ضرب الأجل يفسدها إلاّ أن يشترط المجعول الترك متى شاء بخلاف الإجارة فلا تصح بدون أجل، ومنها أنّها عقد غير لازم بخلاف الإجارة فإنّها تلزم بالعقد.

(ومنها) أنّه لا شيء له إلاّ بتمام العمل بخلاف الإجارة فإنّ له فيها بحساب ما عمل ا هـ المحتاج إليه منه وقال عند قوله في فصل إحكام الإجارة:

العمل المعلوم من تعيينه	يجوز فيه الأجر مع تبيينه
وللأجير أجرة مكملة	إنْ تم أو بقدر ما قد عمله

إنَّ العمل المعلوم من أجل تعيين حده بالعمل، أو بالأجل وذكر صفته **(فالأول)** كقوله: أؤاجرك على صبغ هذا الثواب، أو دبغ هذا الجلد، أو خياطة هذا الثوب.

وبين له صفة الصبغ والدبغ والخياطة **(والثاني)** كقوله: أؤاجرك على بناء يوم، أو خياطة شهر، أو حراثة يومين ونحو ذلك، فالعمل الذي هو الدبغ والصبغ ونحوهما لا بدّ أن يكون معلوماً لهما، ولا بدّ أيضاً أن يكون محدوداً.

الإثبات والنفي أو يناسب الضدين، ويترتبان عليه في الشريعة وهو قليل في الفقه، فإن الوصف إذا ناسب حكماً نافى ضده.

أما اقتضاؤه لهما فبعيد كما تقدم بيانه في الجعالات والإجارات، ومن ذلك أيضاً الحجر يقتضي رد التصرفات، وإطلاق التصرفات في حالة الحياة صوناً لمال المحجور عليه على مصالحه وتنفذ وصاياه صوناً لماله على مصالحه لأنا لو رددنا الوصايا لحصل المال للوارث، ولم ينتفع به المحجور عليه، فصار صون المال على المصالح يقتضي تنفيذ التصرفات ورد التصرفات، وكذلك القرابة توجب البر بدفع المال، وتوجب المنع من دفع المال إذا كان زكاة فيحرموا إياها، وتعطى لغيرهم بسبب القرابة وكذلك أقرباء رسول الله ﷺ يجب برهم بسد خلاتهم بالمال، ويحرم دفع المال إليهم إذا كان زكاة فصار قربهم من رسول الله ﷺ يوجب دفع المال، ومنع المال باعتبار مالين ونسبتين وكذلك كل معنى يوجب مصلحة أو مفسدة، ويوجب نقيضها في محل آخر، وباعتبار نسبة أخرى فإنه يوجب الضدين، وهو ضباط جمع الفرق، وسمي بذلك لأنه يجمع المفرقات، وهي الأضداد فكذلك الجهالة توجب الإخلال بمصالح العقود في البياعات، وأكثر أنواع الإجارات فكانت مانعة، ووجودها يوجب تحصيل مصلحة عقد الجعالة حتى يبقى المجعول له على طلبه، فيجد الآبق فلا يذهب عمله المتقدم مجاناً، فإذا قيدنا عليه العمل وقدرناه معلوماً، فإذا فعل ذلك العمل المعلوم، ولم يجد الآبق ذهب عمله مجاناً فضاعت مصلحة العقد.

. . . .

أما بالفراغ منه كخياطة ثوب وطحن أردب.

وأما بضرب أجل كخياطة يوم أو صبغه أو دبغه أو طحنه فالمصنوعات أما أنْ تحد بالفراغ، أو بالأجل وغيرها كالرعاية والخدمة المعروفة ونحوهما يحد بضرب الأجل لا غير فإن جمع بين الأجل والعمل كقوله خط هذا الثوب في هذا اليوم بدرهم أو اكترى منك دابتك لتركبها إلى محل كذا في هذا اليوم، أو اؤاجرك لتوصل الكتاب لمحل كذا في هذا اليوم، أو الشهر بدرهم فهل تفسد مطلقاً أو إنما تفسد إنْ كان الأجل مساوياً للعمل، أو انقص منه لا إنْ كان الأجل أكثر من العمل، فلا تفسد فيه خلاف خليل، وهل تفسدان جمعهما وتساوي أو مطلقاً خلاف ومن ذلك الاستئجار على بيع ثوب مثلاً لكن لما لم يكن البيع في مقدور الأجير كان جعالة إنّ حده بالعمل، وهو تمام العمل وإجارة أنّ حده بالزمن ويستحق أجره بمضي الزمن حينئذٍ وإنْ لم يبع ا هـ المحتاج إليه منه والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع والمائتان بين قاعدة ما مصلحته من العقود في اللزوم وبين قاعدة ما مصلحته عدم اللزوم)

اعلم أن الأصل في العقد اللزوم لأن العقد إنما شرع لتحصيل المقصود من المعقود به أو المعقود عليه ودفع الحاجات فيناسب ذلك اللزوم دفعاً للحاجة، وتحصيلاً للمقصود غير أن مع هذا الأصل انقسمت العقود قسمين:

أحدهما كذلك كالبيع والإجارة والنكاح والهبة والصدقة وعقود الولايات، فإن التصرف المقصود بالعقد يحصل عقيب العقد، والقسم الآخر لا يستلزم مصلحته مع اللزوم بل مع الجواز، وعدم اللزوم وهو خمسة عقود الجعالة والقراض والمغارسة والوكالة وتحكيم الحاكم ما لم يشرعا في الحكومة، وأن الجعالة لو شرعت لازمة مع أنه قد يطلع على فرط بعد مكان الآبق أو عدمه مع دخوله على الجهالة بمكانه، فيؤدي ذلك لضرورة، فجعلت جائزة لئلا تجتمع الجهالة بالمكان واللزوم، وهما متنافيان، وكذلك القراض حصول الربح فيه مجهول، فقد يتصل به أن السلع متعذرة، أو لا يحصل فيها ربح فإلزامه بالسفر مضرة

. . . .

(الفرق التاسع والمائتان بين قاعدة ما مصلحته من العقود في اللزوم وبين قاعدة ما مصلحته منها في عدم اللزوم)

اعلم أن الأصل في العقد اللزوم لأنّه إنما شرع لتحصيل المقصود من المعقود به، أو المعقود عليه ودفع الحاجات والمناسب لذلك هو اللزوم إلاّ أنّ العقود مع هذا الأصل بالنسبة إلى لزومها بالقول وعدم لزومها به على ثلاثة أقسام.

ما يلزم اتفاقاً أو على الراجح وهو أربعة النكاح والبيع والكراء والمساقاة، وما لا يلزم به وهو أربعة الجعل والقراض والتوكيل والتحكيم، وما هو مختلف فيه هل يلزم به أم لا وفي ذلك يقول ابن غازي:

أربعة بالقول عقدها فرا ... بيع نكاح وسقاء وكرا
لا الجعل والقراض والتوكيل ... والحكم بالفعل بها كفيل
لكنْ في الغراس والمزارعة ... والشركات بينهم منازعة

وفرا آخر الشطر الأول بالفاء بمعنى قطع، ومنه فرى الأوداج أي قطعها كما في شرح التاودي والتسولي على العاصمية **(فالقسم الأول)** جرى على الأصل المذكور اتفاقاً كما في غير المساقاة من الأربعة المذكورة في نظم ابن غازي، وعلى الراجح كما في المساقاة قال ابن عرفة، وفيما يلزم به أربعة أقوال **(الأول)** العقد، وهو نقل الأكثر عن المذهب ومذهب المدونة **(والثاني)** الشروع وهو قول أشهب، والمتيطي والصقلي **(والثالث)** حوز المساقي فيه، وهو ما حكاه الباجي عن بعض القرويين من أنه لو مات قبل الحوز بطلت المساقاة، وليس كالعقود اللازمة.

بغير حكمة، ولا يحصل مقصود العقد الذي هو الربح، وكذلك المغارسة مجهولة العاقبة في نبات الشجر وجودة الأرض، ومئونات الأسباب على معاناة الشجر مع طول الأيام، فقد يطلع على تعذر ذلك أو فرط بعده، فإلزامه بالعمل ضرر من غير حصول المقصود وكذلك

. . . .

وإنْ لم تقبض ولعله تعلق بما روي في عين السقي تغوران كان قبل العمل فلا شيء على رب الحائط وإنْ كان بعده لزمه أن ينفق بقدر ما يقع له من الثمرة قلت ظاهره إنْ غارت بعد العمل لزم رب الحائط أن ينفق بقدر حظه، وهو خلاف قولها في أكرية الدور من أخذ نخلاً مساقاة، فغار ماؤها بعد أن سقي فله أن ينفق فيها بقدر حظ رب النخل من ثمرته تلك السنة.

وهذا إنما هو بالعمل لا بالجواز **(والرابع)** أولها لازم وآخرها كالجعل إذا عجز وترك قبل تمامه فلا شيء له وهو قول سحنون كما حكاه عنه اللخمي لكن هذا حكم العجز على القول الأول لا قول غير الأول، وإن كان هو مقتضى كلام اللخمي ا هـ.

كلام ابن عرفة بتصرف قال: الرهوني: وكنون فالمسلم عنده إنما هو القول الأول والثاني ا هـ قال الأصل وهذا القسم كالبيع، والإجارة والنكاح والهبة والصدقة وعقود الولايات فإنّ التصرف المقصود بالعقد عقيب العقد ا هـ.

(والقسم الثاني) قال الأصل لا يستلزم مصلحة مع اللزوم بل مع الجواز، وعدم اللزوم وهو خمسة عقود الجعالة والقراض والمضارسة، والوكالة وتحكيم الحاكم ما لم يشرع في الحكومة فاشترك الجميع في عدم انضباط العقد بحصول مقصوده فكان الجميع على الجواز **(أما الجعالة)** فلأنّها لو شرعت لازمة مع أنّه قد يطلع على فرط بعد مكان الآبق، أو عدمه مع دخوله على الجهالة بمكانه لأدرى ذلك لضره.

فجعلت جائزة لئلا تجمع الجهالة بالمكان، واللزوم وهما متنافيان **(وأما القراض)** فلأن حصول الربح فيه مجهول، فقد يتصل به أنّ السلع متعذرة، أولاً يحصل فيه ربح فإلزامه بالسفر مضرة بغير حكمة، ولا يحصل مقصود العقد الذي هو الربح **(وأما المضارسة)** وهيّ كما في التوضيح أنّ يعطي الرجل أرضه لمن يغرس فيها عدداً من الأشجار.

فإذا بلغت كذا وكذا كانت الأرض الأشجار بينهما ا هـ فلأنّها مجهولة العاقبة في ثبات الشجر وجودة الأرض ومؤنات الأسباب على معونات الشجر مع طول الأيام، فقد يطلع على تعذر ذلك أو فرط بعده فإلزامه بالعمل ضرر من غير حصول المقصود **(وأما الوكالة)** فقد يطلع فيما وكل عليه على تعذر أو ضرر فجعلت على الجواز **(وأما تحكيم الحاكم)** فلأنّه خطر على المحكوم عليه لما فيه من اللزوم إذا حكم، وقد يطلع الخصمان على سوء العاقبة في ذلك، فنفيا للضرر عنهما لم يشرع اللزوم في حقيهما ا هـ.

كلام الأصل بزيادة **(والقسم الثالث)** أهمله الأصل بل عد المغارسة التي جعلها ابن غازي منه وتبعه التاودي والتسولي من القسم الثاني وحصره في خمسة عقود المغارسة مع الأربعة التي في نظم ابن غازي، ولم يحصر القسم الأول في الأربعة التي حصره فيها ابن غازي بل زاد عليها الهبة والصدقة. وعقود الولايات، وأدخل بالكاف المزارعة والشركات كما أدخل بها المساقاة، وصحح العلامة ابن الشاط كلامه حتى صار مقتضى كلامهما أنّ الذي ترجح عندهما من المنازعة في المغارسة تقول بعدم اللزوم بالقول، وفي المزارعة والشر كان القول باللزوم بالقول وكذلك في الهبة والصدقة وعقود الولايات فإن مفاد كلام

الوكالة قد يطلع فيما وكل عليه على تعذر أو ضرر فجعلت على الجواز، وتحكيم الحاكم خطر على المحكوم عليه لما فيه من اللزوم، إذا حكم، فقد يطلع الخصمان على سوء العاقبة في ذلك، فلا يشرع اللزوم في حقيهما نفياً للضرر عنهما، واشترك الجميع في عدم انضباط العقد بحصول مقصوده، فكان الجميع على الجواز.

(الفرق العاشر والمائتان بين قاعدة ما يرد من القراض الفاسد إلى قراض المثل وبين قاعدة ما يرد منه إلى أجرة المثل)

اعلم أن الأصل الرد إلى قراض المثل كسائر أبواب الفقه، ولأنه العمل الذي دخل عليه. قال القاضي عياض في التنبيهات مذهب المدونة: أن الفاسد من القراض يرد إلى أجرة مثله إلا في تسع مسائل. القراض بالعروض وإلى أجل، وعلى الضمان والمبهم، وبدين يقتضيه من جنبي، وعلى شرك في المال، وعلى أنه لا يشتري إلا بالدين فاشترى بالنقد، وعلى أنه لا يشتري إلا سلعة معينة لما لا يكثر وجوده فاشترى غيرها، وعلى أن يشتري عبد فلان بمال القراض، ثم يبيعه ويتجر بثمنه، والحق بالتسعة عاشرة من غير

....

التاودي والتسولي أنها من القسم الثالث لتصريحهما بحصر الأول وكذا الثاني في أربعة دون الثالث فتأمل ذلك والله أعلم.

(الفرق العاشر والمائتان بين قاعدة ما يرد من القراض الفاسد إلى قراض المثل وبين قاعدة ما يرد منه إلى أجرة المثل)

القراض قال ابن عرفة: هو تمكين مال لمن يتجر به بجزء من ربحه لا بلفظ إجارة قال ابن عاصم:

والنقد والحضور والتعيين	من شرطه، ويمنع التضمين
ولا يسوغ جعله إلى أجل	وفسخه مستوجب إذا نزل
ولا يجوز شرط شيء ينفرد	به من الربح وإنْ يقع يرد

قال التسولي في شرحه عليه ذكر الناظم من شروط القراض ثلاثة النقد: والحضور، والتعيين، ومن الموانع ثلاثة الضمان والأجل واشتراط شيء ينفرد به أحدهما، والشرط ما يطلب وجوده والمانع ما يطلب عدمه، وقد بقي عليه شروط أخر وموانع أخر انظرها في خليل وغيره ا هـ.

والأصل في فاسده الرد إلى قراض المثل كسائر أبواب الفقه، ولأنّه العمل الذي دخل عليه إلاَّ أنّ صاحب القبس حكى فيه خمسة أقوال **(الأول)** عن مالك الرد إلى قراض المثل مطلقاً جرياً على الأصل المذكور **(الثاني)** عن الشافعي وأبي حنيفة، وعبد الملك الرد إلى الأجرة مطلقاً نظراً لاستيفاء العمل بغير عقد صحيح، وإلغاء الفاسد بالكلية **(والثالث)** عن ابن القاسم إنْ كان الفساد في العقد فقراض المثل، أو لزيادة فأجرة المثل **(والرابع)** عن محمد بن المواز الأقل من قراض المثل والمسمى **(والخامس)** تفصيل ابن القاسم الذي ذكره عياض في التنبيهات حيث قال: مذهب المدونة إنّ الفاسد من القراض يرد إلى أجرة مثله إلاّ في تسع مسائل القراض بالعروض وإلى أجل وعلى الضمان، والمبهم وبدين يقتضيه من أجنبي وعلى شرك في

الفاسد، ففي الكتاب إذا اختلفا وأتيا بما لا يشبه له قراض المثل، والضابط كل منفعة اشترطها أحدهما على صاحبه ليست خارجة عن المال ولا خالصة لمشترطها، ومتى كانت خارجة عن المال أو كانت غرراً حراماً فأجرة المثل، فعلى هذه الأمو الثلاثة تدور المسائل، وعن مالك قراض المثل مطلقاً. وقال الشافعي وأبو حنيفة وعبد الملك: بالأجرة مطلقاً نظراً لاستيفاء العمل بغير عقد صحيح، وإلغاء الفاسد بالكلية. قال صاحب القبس: فيها خمسة أقوال ثالثها لابن القاسم إن كان الفساد في العقد فقراض المثل أو لزيادة فأجرة المثل، ورابعها لمحمد الأقل من قراض المثل المسمى، وخامسها تفصيل ابن القاسم وقد نظم بعضهم مسائل ابن القاسم، فقال:

وأجرة مثل في القراض تعينت	سوى تسعة قد خالف الشرع حكمه
قراض عروض واشتراط ضمانة	وتحديد وقت والتباس يعمه
وإن شرطا في المال شركا لعامل	وأن يشتري بالدين فاختل رسمه
وأن يشتري غير المعين للشرا	واعط قراض المثل من حال غرمه
وأن يقتضي الدين الذي عند غيره	ويتجر فيه عاملاً لا يذمه

. . . .

المال، وعلى أنّه لا يشتري إلاّ بالدين فاشترى بالنقد، وعلى أنّه لا يشتري إلاّ سلعة معينة.

لما لا يكثر وجوده فاشترى غيرها وعلى أنْ يشتري عبد فلان بمال القراض.

ثم يبيعه ويتجر بثمنه قال: الأصل ولحق بالتسعة عاشر من غير الفاسد ففي الكتاب أي المدونة إذا اختلفا.

أي في الربح وأتيا بما لا يشبه له قراض المثل، والضابط كل منفعة اشترطها أحدهما على صاحبه ليست خارجة عن المال، ولا خالفته فهي اشترطها ومتى كانت خارجة عن المال، أو كانت عررأ حراماً فأجرة المثل فعلى هذه الأمور الثلاثة تدور المسائل، قال وقال بعض الأصحاب: وضابطها كل ما يشترط فيه رب المال على العامل أمراً قصره به على نظره أو يشترط زيادة لنفسه أو شرطها العامل لنفسه فأجرة المثل، وإلا فقراض المثل ومنشأ الخلاف أمران (أحدهما) أن المستثنيات من العقود إذا فسدت هل ترد إلى صحيح أنفسها وهو الأصل كفاسد البيع أو إلى صحيح أصلها لأنَّ المستثنى إنما استثنى لأجل مصلحته الشرعية المعتبرة في العقد الصحيح فإذا لم توجد تلك المصلحة بطل الاستثناء.

ولم يبق إلاّ الأصل فيرد إليه، والشرع لم يستثن الفاسد فهو مبني على العدم، وله أصل يرجع إليه وسر الفرق بينه وبين البيع إنَّ البيع ليس له أصل آخر يرجع إليه بخلاف القراض (الأمر الثاني) أنَّ أسباب الفساد إذا تأكدت في القراض أو غيره بطلت حقيقة المستثنى بالكلية فتتعين الإجارة.

وإذا لم تتأكد اعتبرنا القراض ثم بقي النظر بعد ذلك في المفسد هل هو متأكد أم لا نظراً في تحقيق المناط قال: وقد نظم بعضهم مسائل ابن القاسم فقال:

وأجرة مثل في القراض تعينت	سوى تسعة قد خالف الشرع حكمه
قراض عروض واشتراط ضمانه	وتحديد وقت والتباس يعمه

وأن يشتري عبداً لزيد يبيعه ويتجر فيما ابتاعه ويلمه

قال بعض الأصحاب: وضابطها كل ما يشترط فيه رب المال على العامل أمراً قصره به على نظره أو يشترط زيادة لنفسه، أو شرطها العامل لنفسه فأجرة المثل، وإلا فقراض المثل

....

وإنْ شرطا في المال شركاً لعامل وأن يشتري بالدين فاختل رسمه
وأنْ يشتري غير المعين للشرا واعط قراض المثل من حال غرمه
وأنْ يقتضي الدين الذي عند غيره ويتجر فيه عاملاً لا يذمه
وأن يشتري عبداً لزيد يبيعه ويتجر فيما ابتاعه ويلمه

ا هـ كلام الأصل قال التاودي: في شرحه على العاصمية، وفيما يجب لعامل القراض عند فساده ثلاث روايات كما في ابن الحاجب عن مالك فروى عنه أشهب أنَّ الواجب قراض المثل وروى غيره أجرة المثل والفرق بين أجرة المثل وقراض المثل من جهتين الأولى أجر المثل في الذمة. وقراض المثل في الربح، فإن لم يكن فلا شيء والثانية أجرة المثل يحاصص بها الغرماء، وقراض المثل يقدم فيه عليهم، والثالثة بالتفصيل بين ما يرد لأجرة المثل وما يرد لقراض المثل به ثم اختلف فقيل التفصيل بالحد، وقيل بالعد وعليه اقتصر خليل في مختصره، وفي القراض بالعروض أو من وكل على دين أو ليصرف ثم يعمل فأجرة مثله في توليه ثم قراض مثله في ربحه كل شرك ولاعادة أو مبهم أو أجل، أو اشتر سلعة، فلان ثم أتجر في ثمنها أو بدين.

أو ما يقل كاختلافهما في الربح وادعياً ما لا يشبه، وفيما فسد غيره أجرة مثله في الذمة ونظم ذلك بعضهم فقال **(لكل قراض فاسد أجر مثله سوى تسعة قد فصلت ببيان)**

قراض بدين أو بعرض ومبهم وبالشرك والتأجيل أو بضمان
ولا يشتري إلاَّ بدين فيشتري بنقد وإنْ يبتاع عقد فلان
ويتجر في أثمانه بعد بيعه فهذي أنْ عدت تمام ثمان
ولا يشتري مالاً يقل وجوده فيشتري سواه اسمع لحسن بيان
كذا ذكر القاضي عياض وأنه خبير بما يروي فصيح لسان

وزيدت عاشرة فقال ابن غازي:

والحق بها ترك الشراء لبلدة بقيد به أضحى مقود جران

يشير به لقول مالك في المدونة أيعطيه المال، ويقود كما يقود البعير ا هـ كلام التاودي ببعض تصرف، ويتحصل من كلامه وكلام الأصل أمور **(الأول)** أنَّ القول الأول الذي حكاه في القبس عن مالك هو رواية أشهب عنه، والثاني الذي حكاه عن الشافعي، وأبي حنيفة وعبد الملك هو مروي عن مالك أيضاً.

وإنَّ الثالث والخامس هما رواية ابن القاسم عن مالك التفصيل.

أما بالحد أو بالعد وأنَّ الرابع لم يروى عن مالك بل حكاه في القبس عن محمد **(الأمر الثاني)** أنَّ المعتمد في المذهب من الأقوال الخمسة المذكورة هو رواية ابن القاسم عن مالك التفصيل لكن بخصوص العد لأنَّه الذي اقتصر عليه خليل في مختصره وسلمه من كتب عليه من المحققين، وإنْ اقتصر ابن عاصم على القولين الأولين حيث قال:

ومنشأ الخلاف أمران (أحدهما) أن المستثنيات من العقود إذا فسدت هل ترد إلى صحيح أنفسها وهو الأصل كفاسد البيع؟ أو إلى صحيح أصلها لأن المستثنى إنما استثنى لأجل مصلحته الشرعية المعتبرة في العقد الصحيح، فإذا لم توجد تلك المصلحة بطل الاستثناء ولم يبق إلا الأصل فيرد إليه؟ والشرع لم يستثن الفاسد، فهو مبني على العدم، وله أصل يرجع إليه، وسر الفرق بينه وبين البيع أن البيع ليس له أصل آخر يرجع إليه (الأمر الثاني) أن أسباب الفساد إذا تأكدت في القراض أو غيره بطلت حقيقة المستثنى بالكلية، فتتعين الإجارة، وإذا لم تتأكد اعتبرنا القراض، ثم يبقي النظر بعد ذلك في المفسد هل هو متأكد أم لا نظراً في تحقيق المناط؟.

(الفرق الحادي عشر والمائتان بين قاعدة ما يرد إلى مساقاة المثل في المساقاة وبين ما يرد إلى أجرة المثل)

قال أبو الطاهر في كتاب النظائر: يرد العامل إلى أجرة المثل إلا في خمس مسائل، فله مساقاة المثل إذا ساقاه على حائط فيه تمر قد أطعم، وإذا شرط العمل معه واجتماعها مع

....

وأجـر مـثـل أو قـراض مـثـل لـعـامـل عـنـد فـسـاد الأصـل

(الأمر الثالث) أنّ المسألة العاشرة التي ألحقها الأصل بالتسعة غير العاشرة التي ألحقها ابن غازي بها فإنّ عاشرة الأصل من غير الفاسد، وهي ما في قول خليل كاختلافهما في الربح، وادعيا ما لا يشبه وعاشر ابن غازي من الفاسد وعليه فالملحق مسألتان، وجملة المسائل التي يجب فيها للعامل قراض المثل إحدى عشرة، وما عداها يجب فيه له أجرة المثل، وقد نظمت عاشرة الأصل بقولي:

(والحق بهـذي الاخـتـلاف بـربـحـه ومـا ادعـيـا شـبـهـا جـرى بـزمـان)

(وفي شرح) التسولي على العاصمية نصه ما ذكر بن مغيث وصاحب النهاية أنّ العمل جرى بقراض المثل في أربعة فقط وهيّ القراض بالعروض أو بالجزء المبهم أو إلى أجل أو بضمان، ويجمعها قولك ضمن العروض إلى أجل مبهم وما عدا هذه الأربع فيه أجرة المثل وذكر البرزلي عن ابن يونس إنّ كل ما يرجع لقارض المثل يفسخ ما لم يشرع في العمل فيمضي.

وكذا المساقاة وكل ما يرجع إلى أجرة المثل يفسخ أبداً ا هـ بلفظه والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي عشر والمائتان بين قاعدة ما يرد من المساقاة الفاسدة إلى قراض المثل، وبين ما يرد منها إلى أجرة المثل)

المساقاة قال ابن عرفة هي عقد على عمل مؤنة النبات بقدر لا غير غلته لا بلفظ بيع أو إجارة أو جعل، فيدخل قولها لا بأس بالمساقاة على أنّ كل الثمرة للعامل، ومساقاة البعل ا هـ.

وهي مستثناة من المخابرة أي كراء الأرض بما يخرج منها عياض، ولا تنعقد عند ابن القاسم إلاّ بلفظها خليل بساقيتك سحنون بما يدل ا هـ تاودي على العاصمية.

وفي التسولي على العاصمية قال أبو الحسن المساقاة تجوز بثمانية شروط (أولها) أنّها لا تصح إلاّ في أصل بثمر، أو ما في معناه من ذوات الأزهار والأوراق المنتفع بها كالمورد والأس يعني الريحان (ثانيها)

البيع، ومساقاة سنتين على جزئين مختلفين، وإذا اختلفا وأتيا بما لا يشبه فحلفا على دعواهما أو نكلا، وقد نظمها بعضهم فقال:

وأجرة مثل في المساقاة عينت سوى خمسة قد خالف الشرع حكمها

. . . .

أنْ تكون قبل طيب الثمرة وجواز بيعها **(ثالثها)** أنْ تكون إلى مدة معلومة ما لم تطل جداً، أو إلى الجذاذ إذا لم يؤجلا **(رابعها)** أنْ تكون بلفظ المساقاة لأنَّ الرخص تفتقر إلى الفاظ تختص بها **(خامسها)** أنْ تكون بجزء مشاع لا على عدد من آصع أو أوسق **(سادسها)** أنْ يكون العمل كله على العامل **(سابعها)** أنْ لا يشترط احدهما من الثمرة، ولا من غيرها شيئاً معيناً خاصا بنفسه **(ثامنها)** أنْ لا يشترط على العامل أشياء خارجة عن الثمار، أو متعلقة بالثمرة ولكن تبقى بعد الثمرة مما له قدر وبال ا هـ.

وزاد بعضهم تاسعاً وهو أن يكون الشجر ما لا يخلف ا هـ وقد تقدم عن التاودي ما في الشرط الرابع من الخلاف، والأصل في فاسدها الرد إلى مساقاة المثل كما مر في القراض إلاَّ أنهم خصوا هذا الأصل بمسائل قال أبو الطاهر في كتاب النظائر يرد العامل إلى أجرة المثل إلاَّ في خمس مسائل فله مساقاة المثل إذا ساقاه على حائط فيه ثمر، قد أطعم.

وإذا شرط العمل معه واجتماعها مع البيع ومساقاة سنتين على جزئين مختلفين، وإذا اختلفا واتياً بما لا يشبه فحلفا على دعوهما، أو نكلاً وقد نظمها بعضهم فقال:

(وأجرة مثل في المساقاة عينت سوى خمسة قد خالف الشرع حكمها)
مساقاة أبان بدو صلاحها وجزآن في عامين شرط يعمها
وإنْ شرط الساقي على مالك له مساعدة، والبيع معها يضمها
وإنْ حلفا في الخلف من غير شبهة أو اجتنبا الإيمان والجزم ذمها

كما في الأصل ونص خليل في مختصره، وفسخت فاسدة بلا عمل أو في أثنائه أو بعد سنة من أكثر إن وجبت أجرة المثل وبعده أجرة المثل إنْ خرجا عنها كان ازداد عيناً أو عرضاً إلا فمساقاة المثل ا هـ يعني أنَّ المساقاة إذا وقعت فاسدة لأجل خلل بركن أو شرط أو وجود مانع.

فإنْ عثر عليها قبل شروع العامل في العلم وجب فسخها مطلقاً وإنْ عثر عليها في أثناء العمل أو بعد سنة من أكثر منها فإنَّها تفسخ، ويكون للعامل أجرة المثل فيما عمل أي له بحساب ما عمل كالإجارة الفاسدة إنْ وجبت له أجرة المثل أما إنْ وجبت له مساقاة المثل قائماً يفسخ ما لم يعمل، فإذا فات بابتداء العمل بماله بال لم تفسخ المساقاة إلى انقضاء أمدها.

وكان فيما بقيَّ من الأعوام على مساقاة مثله للضرورة لأنَّه لا يدفع للعامل نصيبه إلاَّ من الثمرة، فلو فسخت لزم أن لا يكون له شيء لما علمت أنَّ المساقاة كالجعل لا تستحق إلاَّ بتمام العمل **(وإنْ)** اطلع على فسادها بعد الفراغ من العمل **(فإنْ)** خرجا عن المساقاة إلى الإجارة الفاسدة، أو إلى بيع الثمرة قبل بدو صلاحها كان ازداد رب الحائط عيناً أو عرضاً من عنده وجب للعامل أجرة المثل، وإنْ لم يخرجا عنها إلى ذلك وجب له مساقاة المثل.

ثم ذكر خليل المسائل التي تجب فيها له مساقاة المثل، وعدها تسعاً فقال: كمساقاة مع ثمر أطعم أو مع بيع أو اشترط عمل ربه أو دابة أو غلام وهو صغير، أو حمله لمنزله أو يكفيه مؤنة آخر، أو اختلف الجزء

مساقاة أبان بدو صلاحها وجزآن في عامين شرط يعمها
وإن شرط الساقي على مالك له مساعدة والبيع معها يضمها

....

بسنين أو حوائط ا هـ (**المسألة الأولى**) أنْ يساقيه على حائطين أحدهما قد أطعم ثمره والآخرة لم يطعم، أو يساقيه على حائط واحد فيه ثمر قد أطعم، وفيه ثمر لم يطعم وليس تبعاً لأنّه بيع ثمر مجهول بشيء مجهول لا يقال أصل المساقاة كذلك لأنّا نقول خرجت من أصل فاسد لا يتناول هذا بقيّ على أصله (**المسألة الثانية**) أنْ تجتمع مع بيع كان يبيعه سلعة مع المساقاة، ومثل البيع الإجارة، وما أشبه ذلك مما يمتنع اجتمعه مع المساقاة قاله بعضهم بلفظ، ينبغي (**المسألة الثالثة**) إذا اشترط العامل على رب الحائط أنْ يعمل معه في الحائط لجولان يده على حائط وأما لو كان المشترط رب الحائط ففيه أجرة المثل (**المسألة الرابعة**) إذا اشترط العامل عمل دابة رب الحائط والحال أن الحائط صغير.

(**المسألة الخامسة**) إذا اشترط العامل الكلام عمل غلام رب الحائط، والحال أنَّ الحائط صغير لأنّها حينئذٍ زيادة على رب الحائط، ويجوز ذلك إذا كان الحائط كبيراً، وفي شرح الشبرخيتي، والظاهر الفساد في الرابعة والخامسة، ولو أسقط الشرط.

(**المسألة السادسة**) إذا اشترط رب الحائط على العامل عند عقد المساقاة أنْ يجعل ما يخصه من الثمرة من الأندر إلى منزله للعلة السابقة، وهذا إذا كان فيه بعد ومشقة والإجاز.

وكذلك لو اشترط العامل على رب الحائط أنْ يحمل ما يخصه إلى منزله أو اشترط رب الحائط على العامل ذلك كان له مساقاة مثله ما لم تكن أكثر من الجزء الذي شرط عليه إن كان الشرط للمساقي بفتح القاف، أو أقل إنْ كان الشرط للمساقي بكسر القاف كما في المقدمات (**المسألة السابعة**) إذا اشترط رب الحائط على العامل أن يكفيه مؤنة حائط آخر بأن يعمل نفسه بغير عوض أو بكراء فإن وقع وفات بالعمل فللعامل مساقاة مثله، وفي الحائط الآخر أجرة مثله (**المسألة الثامنة**) إذا ساقاه على حائط واحد سنين معلومة سنة على النصف، وسنة على الثلث، وسنة على الربع، ولعل المراد بالجمع ما زاد على سنة واحدة (**المسألة التاسعة**) إذا ساقاه على حوائط صفقة واحدة حائط على النصف، وآخر على الثلث مثلاً لاحتمال أن يثمر أحدهما دون الآخر، وأما في صفقات، فتجوز المساقاة ولو مع اختلاف الجزء، ولعل المراد بالجمع ما فوق الواحد، ثم ألحق بالتسعة عاشرة المساقاة فيها صحيحة مشبهاً لها بها في الرجوع إلى مساقاة المثل، فقال: كاختلافهما، ولم يشبها ا هـ والمعنى أنهما إذا اختلفا بعد العمل في الجزء المشترط للعامل، فقال دخلنا على النصف مثلاً، وقال ربُّ الحائط بل على الربع مثلاً، والحال أنّهما لم يشبه واحد منهما فإنّهما يتحالفان أي يحلف كل على ما يدعيه مع نفي دعوى صاحبه ويرد العامل لمساقاة مثله ومثله إذا نكلا ويقضي للحالف على الناكل فإن أشبها معاً فالقول للعامل مع يمينه فإن انفرد رب الحائط بالشبه، فالقول قوله: مع يمينه.

وأما إن اختلفا قبل فإنهما يتحالفان ويتفاسخان ولا ينظر لشبه، ولا عدمه ونكولهما كحلفها، وهذا بخلاف القراض فإنّه لا تحالف فيه بل العامل يرد المال لأنَّ القراض عقد جائز غير لازم ا هـ خرشي بتلخيص، وزيادة من العدوى عليه، وقد نظمت المسائل التسع، وألحقت العاشرة بها فقلت:

(وأجرة مثل في المساقاة إن عرا فساد سوى تسع ففيها تقررا)

وإن حلفا في الخلف من غير شبه | أو اجتنبا الإيمان والحزم ذمها

وسر الفرق ما تقدم في القراض بعينه، والقواعد واحدة فيهما.

(الفرق الثاني عشر والمائتان بين الأهوية وبين قاعدة ما تحت الأبنية)

اعلم أن حكم الأهوية تابع لحكم الأبنية فهواء الوقف وقف، وهواء الطلق طلق، وهواء الموات موات، وهواء المملوك مملوك، وهواء المسجد له حكم المسجد فلا يقربه الجنب، ومقتضى هذه. القاعدة أن يمنع بيع هواء المسجد، والأوقاف إلى عنان السماء لمن أراد غرز خشب حولها، ويبنى على رؤس الخشب سقف عليه بنيان، ولم يخرج عن هذه القاعدة إلا فرع.

قال صاحب الجواهر: يجوز إخراج الرواشن والأجنحة على الحيطان إلى طريق

قال:

(الفرق الثاني عشر والمائتان بين قاعدة الأهوية، وبين قاعدة ما تحت الأبنية إلى قوله: سقف عليه بنيان)

قلت: ما قاله في ذلك: حكاية للمذهب فلا كلام معه فيه.

قال: **(ولم يخرج عن هذه القاعدة إلا فرع. قال صاحب الجواهر: يجوز إخراج الروشن إلى قوله هذا: تفصيل أحوال الأهوية)**.

قلت: تعليله بقاء أهوية الطرق غير المستندة على حالها من قبولها للأحياء بعدم الضرورة الملجئة إليها مشعر بنقيض ما حكاه عن المذهب. من أن حكم الهواء إلى عنان السماء حكم البناء فإنه لا

(مساقاة مثل إنْ مع البيع أو ثمر | غدا مطعماً عقد المساقاة قرراً)

وإنْ يك شرطاً صنع رب بحائط | كذا من غلام في صغير تحرراً

كذلك إنْ من دابة في صغيرة | غدا الشرط أو حملاً لمنزله جرى

كذا إنْ غدا شرطاً كفاية آخر | أو الخلف في جزء بعامين صورا

كذا إنْ جرى في حائطين بصفقة | وألحق بذي أن يحلفا عندما انبرا

بلا شبهة خلف بجزء لعامل | أو اجتنبا الأيمان في ذا بلا مرا

قال الأصل وسر الفرق أي بين ما يرد لأجرة المثل، وما يرد لمساقاة المثل ما تقدم في القراض أي من الضابطين الذي ذكره هو والذي حكاه عن بعض الأصحاب، ومن الأمرين اللذين ذكرهما في منشأ الخلاف قال؛ والقواعد واحدة بينهما أي بين القرض أو المساقاة فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثاني عشر والمائتان بين قاعدة الأهوية وبين قاعدة ما تحت الأبنية)

قال العلامة المحقق ابن الشاط ما خلاصته أنَّ الصحيح أنّه لا فرق بين الأمرين والدليل على ذلك أمور (منها) ما هو معلوم لا شك فيه من أن من ملك موضعاً له أن يبني فيه، ويرفع فيه البناء ما شاء ما لم يضر

المسلمين إذا لم تكن مستدة، فإذا كانت مستدة امتنع إلا أن يرضى أهلها كلهم، وسبب خروج الرواشن عن هذه القاعدة أن الأفنية هي بقية الموات الذي كان قابلاً للأحياء منع الأحياء فيه لضرورة السلوك، وربط الدواب وغير ذلك، ولا ضرورة في الهواء يبقى عل حاله مباحاً في السكة النافذة، وأما المستدة فلا لحصول الاختصاص وتعين الضرر عليهم هذا تفصيل أحوال الأهوية، وأما ما تحت الأبنية الذي هو عكس الأهوية إلى جهة السفل، فظاهر المذهب أنه مخالف لحكم الأبنية.

فقد نص صاحب الطراز على أن المسجد إذا حفر تحته مطمورة يجوز أن يعبرها الجنب والحائط، وقال: لو أجزنا الصلاة في الكعبة وعلى ظهرها لم نجزها في مطمورة تحتها، فهذا تصريح بمخالفة الأهوية لما تحت الأبنية، وكذلك اختلفوا فيمن ملك أرضاً هل يملك ما فيها وما تحتها أم لا؟ ولم يختلفوا في ملك ما فوق البناء من الهواء على ما علمت، وقد

ضرورة تلجىء إلى ذلك، فمقتضى ذلك الاقتصار على ما تلجىء الضرورة إليه، والمحكم في ذلك العادة فهذا موضع نظر. قال: **(وأما ما تحت الأبنية إلى قوله، وقد نص أصحابنا على بيع الهواء لمن ينتفع به)**.

قلت: ما قاله: حكاية أقوال لا كلام فيه. قال: **(وسر الفرق بين القاعدتين أن الناس شأنهم توفر دواعيهم على العلو في الأبنية إلى قوله، ولو كان البناء على جبل أو أرض صلبة استغنوا عنه)**. قلت: ما قاله: من أنه لا تتوفر الدواعي في بطن الأرض على أكثر مما يتمسك به البناء من الأساسات ليس بصحيح. كيف وقد توفرت عليه دواعي كثير من الناس كحفر الأرض للجبوب والمصانع والآبار

بغيره وإن له أن يحفر فيه ما شاء، ويعمق ما شاء أما لم يضر بغيره، وإذا كانت القاعدة الشرعية أن لا يملك إلاّ ما فيه الحاجة.

فإن قيل لا حاجة فيما تحت الأبنية من تخوم الأرض، فلا يشرع فيه الملك قلنا أي حاجة في البلوغ إلى عنان السماء وإن قيل أنّ البلوغ إلى عنان السماء مما فيه الحاجة، فيملك بخلاف ما تحت الأبنية من تخوم الأرض فإن الدواعي لا تتوفر فيه على أكثر مما يتمسك به البناء من الأساسات.

فلا يملك إلاّ ما الجأت الضرورة إليه قلنا ليس بصحيح كيف وقد توفرت دواعي كثير من الناس على أكثر مما ذكر كحفر الأرض للجبوب والمصانع والآبار العميقة فما المانع من ملك ما تحت البناء لنحو ما ذكر من حفر بئر يعمقها حافرها ما شاء (ومنها) إن من أراد أن يحفر مطمورة تحت ملك غيره يتوصل إليها من ملك نفسه يمنع من ذلك بلا ريب ولا خلاف فلو كان ما تحت الأبنية ليس له حكم الأبنية بل هو باقٍ على حكم قبوله للأحياء لما منع من ذلك (ومنها) أنّ فيما ورد عن رسول الله ﷺ: أنه قال: **«من غصب شبراً من أرض طوقه من سبع أرضين بلا ريب أشعاراً يملك ما تحت الشبر من الأرضين»** من جهة أنّ القاعدة أن العقوبة تكون بقدر الجناية، وما قيل من أنه لا يلزم من العقوبة به أن يكون مملوكاً لغير الله تعالى، لا يدفع ذلك الإشعار نعم ظاهر المذهب أنّ ما تحت الأبنية الذي هو عكس الأهوية إلى جهة السفل مخالف لحكم الأبنية.

نص أصحابنا على بيع الهواء لمن ينتفع به، وسر الفرق بين القاعدتين أن الناس شأنهم يوفر دواعيهم على العلو في الأبنية للاستسراف، والنظر إلى المواضع البعيدة من الأنهار، ومواضع الفرح والتنزه، والاحتجاب عن غيرهم بعلو بنائهم وغير ذلك من المقاصد، ولا تتوفر دواعيهم في بطن الأرض على أكثر مما يستمسك به البناء من الأساسات خاصة، ولو كان البناء على جبل، أو أرض صلبة استغنوا عنه.

والشرع له قاعدة، وهو أنه إنما يملك لأجل الحاجة، وما لا حاجة فيه لا يشرع فيه الملك، فلذلك لم يملك ما تحت الأبنية من تخوم الأرض بخلاف الهواء إلى عنان السماء فهذا هو الفرق، والمساجد والكعبة.

لما كانت بيوتاً كانت المقاصد فيها لمن يدخلها متعلقة بهوائها دون ما تحت بنائها كالمملوكات، فإن قلت: ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من غصب شبراً من أرض طوقه

العميقة هذه؟ غفلة منه شديدة، والذي يقتضيه النظر الصحيح أن حكم ما تحت الأبنية كحكم الأهوية، ومما يدل على ذلك أن من أراد أن يحفر مطمورة تحت ملك غيره يتوصل إليها من ملك نفسه يمنع من ذلك بلا ريب ولا خلاف، فلو كان من تحت الأبنية ليس له حكم الأبنية بل هو باقٍ على حكم قبوله للأحياء. لما منع من ذلك والله أعلم. قال: (**والشرع له قاعدة وهو أنه إنما يملك لأجل الحاجة، وما لا حاجة فيه لا يشرع فيه الملك، فلذلك لم يملك ما تحت الأبنية من تخوم الأرض بخلاف الهواء إلى عنان السماء**).

قلت: إذا كانت القاعدة الشرعية أن لا يملك إلا ما فيه الحاجة، وأي حاجة في البلوغ إلى عنان

أما أولاً فلأنَّ صاحب الطراز قد نص على أنَّ المسجد إذا حفر تحته مطمورة، يجوز أن يعبره الجنب، والحائض وقال لو أجزنا الصلاة في الكعبة، وعلى ظهرها لم نجزها في مطمورة تحتها ا هـ.

وأما ثانياً فلأنَّهم اختلفوا فيمن ملك أرضاً هل يملك ما فيها، وما تحتها أم لا.

وأما الأهوية فقد اتفقوا فيها على قاعدة إن حكمها تابع لحكم الأبنية فهواء الوقف، وقف وهواء الطلق طلق، وهواء الموات موات، وهواء المملوك مملوك وهواء المسجد له حكم المسجد.

فلا يقر به الجنب والحائض، ومن ثم لم يختلفوا في ملك ما فوق البناء من الهواء اختلافهم في ملك ما تحته من تخوم الأرض بل قد نص أصحابنا على بيع الهواء لمن ينتفع به ومقتضى هذه القاعدة أن يمنع بيع هواء المسجد والأوقاف إلى عنان السماء لمن أراد غرز خشب حولها ليجعل على رؤوس الخشب سقفاً عليه بناء، وأنْ يمنع إخراج الرواشن والأجنحة على الحيطان إلى طريق المسلمين، وإنْ لم تكن مستدة إلاَّ أن يرضي أهلها كلهم أو يقتصر على ما تلجيء الضرورة إليه والمحكم في ذلك العادة فيكون قول صاحب الجواهر يجوز إخراج الرواشن والأجنحة على الحيطان إلى طريق المسلمين إذا لم تكن مستدة فإذا كانت مستدة امتنع إلا أن يرضى أهلها كلهم ا هـ موضع نظر فهذا كله لا شك تصريح بمخالفة الأهوية لما تحت الأبنية وأن بنيهما فرقاً إلا أن سره الذي ذكره الشهاب لم يظهر بل بقي سراً كما كان ا هـ. فتأمل بإمعان لعلك تظفر بسره والله سبحانه وتعالى أعلم.

من سبع أرضين». وهذا يدل على ملك ما تحت ذلك الشبر إلى الأرض السابعة. قلت: تطويقة ذلك إنما كان عقوبة لا لأجل ملك صاحب الشبر إلى الأرض السابعة، ولا يلزم من العقوبة بالشيء أن يكون مملوكاً لغير الله عزّ وجلّ.

(الفرق الثالث عشر والمائتان بين قاعدة الأملاك الناشئة عن الأحياء، وبين قاعدة الأملاك الناشئة عن غير الأحياء)

اعلم أن هذا الموضع مشكل على مذهبنا في ظاهر الأمر، فإن الأحياء عندنا إذا ذهب

السماء؟ وإذا كانت القاعدة أنه يملك مما فيه الحاجة، فما المانع من ملك ما تحت البناء لحفر بئر يعمقها حافرها ما شاء؟ فما ذكر من سر الفرق لم يظهر، وبقي سراً كما كان، فالصحيح أنه لا فرق بين الأمرين، ومن الدليل على ذلك ما هو معلوم لا شك فيه من أن من ملك موضعاً له أن يبني فيه، ويرفع فيه البناء ما شاء ما لم يضر بغيره وأن له أن يحفر فيه ما شاء، ويعمق ما شاء ما لم يضر بغيره. قال: **(فإن قلت: ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من غصب شبراً من أرض طوقه من سبع أرضين» إلى آخر ما قاله في الجواب)** قلت: لا شك أن في الحديث إشعاراً بملك ما تحت الشبر من الأرضين. من جهة أن القاعدة أن العقوبة تكون بقدر الجناية، وما قاله: من أنه لا يلزم من العقوبة بأن يكون مملوكاً لغير الله تعالى. لا يدفع ذلك الإشعار والله أعلم.

قال:

(الفرق الثالث عشر والمائتان بين قاعدة الأملاك الناشئة عن الأحياء، وبين قاعدة الأملاك الناشئة عن غير الأحياء إلى منتهى قوله، وهذا مساوٍ للمسألة في العود للحالة السابقة)

قلت: ما قاله: حكاية أقوال واحتجاج، ولا كلام في ذلك. قال: **(والجواب عن الأول أن الحديث يدل لنا بسبب أن القاعدة أن ترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم، وقد رتب الملك على وصف الأحياء فيكون الأحياء سببه، وعلته، والحكم ينتفي لانتفاء علته وسببه، فيبطل الملك بهذا الحديث لهاتين القاعدتين)**.

(الفرق الثالث عشر والمائتان بين قاعدة الأملاك الناشئة عن الأحياء وبين قاعدة الأملاك الناشئة عن غير الأحياء)

بناءً على مذهبنا في الأحياء من أنّه إذا ذهب ذهب الملك وصار مواتاً، كما كان وكان لغير من أحياه أولاً أن يحيه فهو عندنا مخالف لغيره من أسباب الملك القولية، فإنها لا يبطل الملك ببطلان أصواتها وانقطاعها، وذلك أنّ الأحياء لما كان من الأسباب الفعلية التي لا ترد إلاّ على غير ملك سابق ضرورة أنّه سبب تملك به المباحات من الأرض كان ضعيفاً يذهب الملك الناشىء عنه بذهابه كما يبطل تملك الصيد الحاصل بالاصطياد بتوحشه، وتملك السمك برجوعه في النهر، وتملك الماء باختلاطه بالنهر وتملك الطير، والنحل بانفلاته وتوحشه.

ذهب الملك وكان لغيره أن يحييه، ويصير مواتاً كما كان. وقال سحنون والشافعي رضي الله عنهما: لا يزول الملك بزوال الأحياء لوجوه الأول قوله ﷺ: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**». فجعل ﷺ له الملك، والأصل عدم إبطاله واستصحابه. الثاني قياس الأحياء على البيع، والهبة وسائر أسباب التمليك. الثالث القياس على من تملك لقطة، ثم ضاعت منه فإن عودها إلى حال الالتقاط لا يسقط ملك متملكها، وهذا مساوٍ للمسألة في العود للحالة السابقة، والجواب عن الأول أن الحديث يدل لنا بسبب أن القاعدة أن ترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم، وقد رتب الملك على وصف الأحياء فيكون الأحياء سببه وعلته، والحكم ينتفي لانتفاء علته وسببه، فيبطل الملك بهذا الحديث لهاتين القاعدتين سلمنا أنه لا يدل لنا غير أن قوله عليه السلام فهي له لفظ يقتضي مطلق الملك، فإن لفظ له ليس من صيغ العموم بل ذلك على أصل ثبوت الملك، ونحن حينئذٍ نقول بموجبه: فأنا نثبت مطلق الملك من الأحياء، وإنما يحصل مقصود الخصم أن لو

قلت: أما القاعدتان فمسلمتان وصحيحتان، ولكن لا يلزم ما قاله من بطلان هذا الحكم.

لأن الأحياء قد ثبت فترتب عليه مسببه، ولم يرتفع الأحياء، ولا يصح ارتفاعه لأن ذلك من باب ارتفاع الواقع، هو محال، وإنما مغزاه أن الأحياء لم يستمر، وذلك غير لازم في الأسباب كلها، فإن الملك المرتب على الشراء أعلى الإرث، أو على الهبة لم تستمر أسبابه، فكان يلزم على قياس قوله: متى غفل الإنسان عن تجديد شراء مشتراه أن يبطل ملكه عليه، وذلك باطل قطعاً. فجوابه هذا غير صحيح.

قال: (**سلمنا أنه لا يدل لنا غير أن قوله عيه الصلاة والسلام: فهي له لفظ يقتضي مطلق الملك إلى آخر قوله بوصف العموم على وجه الدوام، وليس كذلك**).

وأما غير الأحياء من الأسباب القولية فإنّه لما كان يرد غالباً على مملوك قد تأصل فيه الملك قبله قويت إفادته للملك لاجتماع إفادته مع إفادة ما قبله حتى أنّ الملك الحاصل به لا ينقض بعد بطلان أصوات تلك الأسباب القولية وانقطاعها، ونظير ذلك أمران (الأول) ما إذا ورد البيع على الإحياء فإن الملك الحاصل به لا ينتقض بعد ذلك لتظافر الأسباب (والثاني) تملك الملتقط فإنّه لما ورد على ما تقدم فيه الملك، وتقرر قوي بحيث لا ينتقض بعود اللقطة إلى حال الالتقاط.

ويؤكد لك ذلك أنّ الأسباب القولية ونحوها ترفع ملك الغير كالبيع، ونحوه فهي في غاية القوة.

وأما الفعل بمجرده، فليس له قوة رفع ملك الغير بل يبطل ذلك الفعل كمن بنى في ملك غيره.

فلذلك بذهابه والإقطاع وإنْ كان سبباً قولياً وارداً على مملوك للمسلمين إلاّ أنّه بدون الإحياء حكم بدون سبب أو علة.

فلذا لا يملك بيعه فهو عكس النقيض للذي ادعيناه وهو إبداء العلة التي هي الإحياء بدون حكمها الذي هو استمرار الملك، وعدم قصوره لضعفها وعدم بطلان ملك الإقطاع إذا أحيا فيه ببطلان إحيائه إنما هو لتحقق سبب غير الأحياء حينئذٍ، وهو أنّ الإقطاع حكم من أحكام الأئمة فلا ينقض لأنّ أحكام الأئمة تصان عن النقض، والملك الذي جعله ﷺ تنمحي بقوله من أحيا أرضاً ميتة فهي له مرتب على وصف

اقتضى الحديث الملك بوصف العموم على وجه الدوام، وليس كذلك، وعن الثاني الفرق بأن الأحياء سبب فعلي تملك به المباحات من الأرض، وأسباب تملك المباحات الفعلية ضعيفة لورودها على غير ملك سابق بخلاف أسباب الملك القولية لا يبطل الملك ببطلان أصواتها، وانقطاعها لأنها ترد على مملوك غالباً فلتأصل الملك قبلها قويت أفادتها للملك لاجتماع إفادتها مع إفادة ما قبلها، وكذلك، إذا ورد البيع على الأحياء لم ينتقض الملك بعد ذلك لتظاهر الأسباب، فلهذا المعنى قلنا: إذا تملك الصيد بالاصطياد ثم توحش بطل الملك فيه، والسمك إذا انفلت في النهر يبطل ملكه، والماء إذا حيز ثم اختلط بالنهر أو الطير والنحل أبين من ذلك كله إذا انفلت، وتوحش بطل الملك فيه نظراً لهذه العلة، فإن قلت: الاقطاع سبب قولي وارد على مملوك للمسلمين، ومع ذلك لا يملك بيعه.

قلت: ما قاله: من أن الحديث لا يقتضي الملك بوصف الدوام صحيح، ولكن هنا قاعدة شرعية، وهي أن الملك يدوم بعد ثبوت سببه إلا أن يلزمه ما يناقضه. قال: **(وعن الثاني الفرق بأن الأحياء سبب، فعلي تملك به المباحات من الأرض، وأسباب تملك المباحات الفعلية ضعيف لورودها على غير ملك سابق)**.

قلت: ما قاله: دعوى يقابل بمثلها بأن يقال: بأن الأسباب القولية هي الضعيفة لورودها على ملك سابق، فيعارض الملكان السابق واللاحق، وأما المملوك بالأحياء فلم يسبقه ما يعارضه فهو أقوى.

قال: **(بخلاف أسباب الملك القولية لا يبطل الملك ببطلان أصواتها، وانقطاعها لأنها ترد على مملوك غالباً إلى منتهى قوله نظراً لهذه العلة)**.

الأحياء، والقاعدة أنّ ترتب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم.

فيكون الإحياء سببه وعليته والقاعدة أن الحكم ينتفي بانتفاء علته وسببه، فهذا الحديث لهاتين القاعدتين إنما يقتضي الملك عند ذلك كما يدعي الخصم على أنّ قوله ﷺ فهيّ له لفظ يقتضي مطلق الملك لأنّ لفظ له ليس من صيغ العموم بل ذلك على أصل ثبوت الملك، ولا راع في ثبوت مطلق الملك بالأحياء بل نحن نقول: بموجبه أيضاً ولا يقتضى الملك بوصف الدوام حتى يحصل به مقصود الخصم إذا علمت هذا ظهر لك اندفاع الأشكال الوارد على مذهبنا في ظاهر الأمر، وأنّه فقه حسن على القواعد وإنّ مقابله لم يكن أقوى منه إلاّ في بادىء الرأي فتأمل.

كذا قال الأصل وأما على مقابل مذهبنا، وهو قول سحنون والشافعي رضي الله عنهما لا يزول الملك بزوال الإحياء لوجوه (الأول) أنّه ﷺ جعل له في الحديث السابق الملك والأصل عدم إبطاله واستصحابه (والثاني) قياس الإحياء على البيع والهبة وسائر أسباب التمليك (والثالث) القياس على من تملك لقطة، ثم ضاعت منه فإنّ عودها إلى حال الالتقاط لا يسقط ملك متملكها، فلا يسلم الفرق بين الإحياء وغيره من أسباب التمليك، قال العلامة ابن الشاط ما خلاصته، ومذهب الشافعي أقوى من مذهبنا على الإطلاق لا في بادىء الرأي فقط كما زعم الشهاب لوجهين (الأول) إنّ ما قاله في الفرق بينهم مجرد دعوى يقابل

قلت: هذا سؤال عكس لأنا ادعينا قصور الأحياء، وأنتم أبديتم حكم القصور بدون الأحياء، وإبداء الحكم بدون سبب أو علة عكس، وهو عكس النقيض وهو إبداء العلة بدون حكمها.

فإن قلت: فإذا أحيا في الاقطاع لم لا يبطل ملكه ببطلان أحيائه؟ قلت: ذلك لسبب غير الأحياء وهو أن الاقطاع حكم من أحكام الأئمة لا ينقض، وتصان أحكام الأئمة عن النقض، وعن الثالث أن تملك الملتقط ورد على ما تقدم فيه الملك، وتقرر فكان تأثير السبب فيه أقوى لما تقدم، ويؤكده أن الأسباب القولية ونحوها ترفع ملك الغير كالبيع، ونحوه فهي في غاية القوة، وأما الفعل بمجرده فليس له قوة رفع ملك الغير بل يبطل ذلك الفعل كمن بنى في ملك غيره، فلذلك ذهب أثره بذهابه، وهذا فقه حسن على القواعد

قلت: كل ذلك دعوى، وهو عين المذهب أو مرتبة عليه، وقد سبق جوابه. قال: (**فإن قلت: الإقطاع سبب قولي وارد على مملوك للمسلمين، ومع ذلك لا يملك بيعه**. قال: (**قلت: هذا سؤال عكس إلى قوله، وهو إبداء العلة بدون حكمها**). قلت: إذا كان سؤال عكس فلم لا يكون وارداً وقادحاً؟.

قال: (**فإن قلت: فإذا أحيا في الإقطاع لم لا يبطل ملكه ببطلان أحيائه؟ قلت: ذلك لسبب غير الأحياء إلى آخر جوابه**). قلت: جوابه هنا صحيح. قال: (**وعن الثالث أن تملك الملتقط ورد على ما تقدم فيه الملك إلى آخر قوله**)، وهذا فقه حسن على القواعد فليتأمل: قلت! جوابه هنا مبنى على دعواه قوة الأسباب القولية، فجوابه ما سبق. قال: (**ومذهب الشافعي رضي الله عنه في بادىء الرأي أقوى، وأظهر إلى آخر قوله في هذا الفرق**).

قلت: قد تبين أن مذهب الشافعي أقوى على الإطلاق والله تعالى أعلم. قال:

بمثلها بأن يقال أنَّ الأسباب القولية هي الضعيفة لورودها على ملك سابق، فيتعارض الملكان السابق، واللاحق وأما المملوك بالإحياء فلم يسبقه ما يعارضه، فهو أقوى (الوجه الثاني) إن ما قاله في الجواب عن الحديث السابق من أنّه يدل بسبب القاعدتين المذكورتين على بطلان الملك بذهاب الإحياء غير صحيح فإن القاعدتين، وإن كانتا صحيحتين مسلمتين لكن لا يلزمهما ما قاله من بطلان هذ الحكم، لأنَّ الإحياء قد ثبت فترتب عليه مسببه، ولم يرتفع الإحياء بل لا يصح ارتفاعه لأنَّ ذلك من باب الارتفاع الواقع، وهو محال.

وإنما مغزاه إنَّ الأحياء لم يستمر، وذلك غير لازم في الأسباب كلها فإنَّ الملك المرتب على الشراء أو على الإرث أو على الهبة لم تستمر أسبابه.

فكان يلزم على قياس قوله: أنّه متى غفل الإنسان عن تجديد شراء مشتراه أنْ يبطل ملكه عليه، وذلك باطل قطعاً وما قاله من أنَّ الحديث لا يقتضي الملك بوصف الدوام وإن كان صحيحاً إلاَّ هنا قاعدة شرعية، وهي إنَّ الملك يدوم بعد ثبوت سببه إلاَّ أن يلزمه ما يناقضه اهـ فتأمل والله سبحانه وتعالى أعلم.

فليتأمل، ومذهب الشافعي رضي الله عنه في بادىء الرأي أقوى وأظهر، وبهذه المباحث ظهر الفرق بين القاعدتين من جهة القوة والضعف كما تقدم بسطه، وتقريره.

(الفرق الرابع عشر والمائتان بين قاعدة الكذب، وقاعدة الوعد وما يجب الوفاء به منه وما لا يجب)

قال الله عزّ وجلّ: ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ [الصف، ٢، ٣] والوعد إذا أخلف قول لم يفعل، فيلزم أن يكون كذباً محرماً، وأن يحرم إخلاف الوعد مطلقاً، وقال عليه السلام: «**من علامة المنافق ثلاث إذا أوتمن خان وإذا حدث كذب وإذا وعد أخلف**». فذكره في سياق الذم دليل على التحريم، ويروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**وأي المؤمن واجب**» أي وعده واجب الوفاء به.

(الفرق الرابع عشر والمائتان بين قاعدة الكذب، وقاعدة الوعد وما يجب الوفاء به منه، وما لا يجب إلى آخر قوله)

ويروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «وأي المؤمن واجب». أي وعده واجب الوفاء به. **قلت**: ما قاله: صحيح ولا كلام فيه.

قال: **(وفي الموطأ قال رجل لرسول الله ﷺ: أأكذب لامرأتي، فقال ﷺ: «لا خير في الكذب» فقال يا رسول الله ﷺ: أفاعدها. وأقول لها؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «لا جناح عليك». فمنعه من الكذب المتعلق بالمستقبل، فإن رضي النساء إنما يحصل به)**.

قلت: ما قاله: من أنه منعه من الكذب المتعلق بالمستقبل غير مسلم، وهي دعوى لم يأت عليها بحجة، ولعله أراد بالكذب لها أن يخبرها عن فعله مع غيرها من النساء بما لم يفعله، أو من غير ذلك مما يكون فيه تغييظها بزوجته، فلم يتعين أن المراد ما ذكره. كيف وأن ما ذكره هو عين الوعد؟ فإنه لا

(الفرق الرابع عشر والمائتان بين قاعدة الكذب، وقاعدة الوعد وما يجب الوفاء به منه وما يجب)

اعلم أنَّ الأدلة الشرعية على قسمين (القسم الأول) ما ظاهره الفرق بين قاعدة الكذب وقاعدة الوعد كحديث الموطأ قال رجل لرسول الله ﷺ: أأكذب لامرأتي فقال ﷺ: لا خير في الكذب فقال يا رسول الله أفاعدها وأقول لها فقال عليه الصلاة والسلام: «**لا جناح عليك**» وحديث أبي داود قال عليه الصلاة والسلام: «**إذا وعد أحدكم أخاه ومن نيته أن يفي فلم يف فلا شيء عليه**» ونحو ذلك من الأدلة التي تقتضي عدم الوفاء بالوعد وإنَّ ذلك مباح، والكذب ليس بمباح فلا يدخل الكذب في الوعد (والقسم الثاني) وظاهره عدم الفرق بينهما كقوله عزّ وجلّ: ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون﴾ [الصف، ٢] ﴿كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ [الصف، ٣] فإنَّ الوعد إذا أخلف قول لم يفعل، فيلزم أن يكون كذباً محرماً، وأن يحرم أخلاف الوعد مطلقاً، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**من علامة المنافق ثلاث**:

وفي الموطأ قال رجل لرسول الله ﷺ: اكذب لامرأتي؟ فقال ﷺ: **«لا خير في الكذب»** فقال يا رسول الله: أفأعدها، وأقول: لها؟ فقال عليه السلام: **«لا جناح عليك»**، فمنعه من الكذب المتعلق بالمستقبل، فإن رضي النساء إنما يحصل به، ونفي الجناح على الوعد وهو يدل على أمرين (أحدهما) أن إخلاف الوعد لا يسمى كذباً لجعله قسيم الكذب.

(وثانيها) أن إخلاف الوعد لا حرج فيه ولو كان المقصود الوعد الذي يفي به لما احتاج للسؤال عنه، ولما ذكره مقروناً بالكذب ولكن قصده إصلاح حال امرأته بما لا يفعله، فتخيل الحرج في ذلك فاستأذن عليه وفي أبي داود قال عليه السلام: **«إذا وعد أحدكم أخاه ومن نيته أن يفي فلم يف فلا شيء عليه»**. فهذه الأدلة تقتضي. عدم الوفاء بالوعد، وأن ذلك مباح، والكذب ليس بمباح، فلا يكون الوعد يدخله الكذب عكس الأدلة. الأول واعلم أنا إذا فسرنا الكذب بالخبر الذي لا يطابق لزم دخول الكذب في الوعد بالضرورة مع

بدّ أن يكون ما يخبرها عن وقوعه في المستقبل متعلقاً بها، وإلا فلا حاجة لها هي فيما يتعلق بغيرها، وما معنى الحديث عندي إلا أنه ﷺ منعه من أن يخبرها بخبر كذب يقتضي تغييظها به، وسوغ له الوعد لأنه لا يتعين فيه إلا خلاف لاحتمال الوفاء به سواء كان عازماً عند الوعد على الوفاء، أو على الإخلاف، أو مضرباً عنهما، ويتخرج ذلك في قسم العزم على الإخلاف على الرأي الصحيح المنصور عندي من أن العزم على المعصية لا مؤاخذة به. إذ معظم دلائل الشريعة يقتضي المنع من الإخلاف والله أعلم.

قال: **(ونفي الجناح عن الوعد، وهو يدل على أمرين أحدهما أن إخلاف الوعد لا يسمى كذباً لجعله قسيم الكذب)**.

قلت: قد تبين أنه لم يجعله قسيم الكذب من حيث هو كذب، وإنما جعله قسيم الخبر عن غير المستقبل الذي هو كذب، فكان قسيمه من جهة كونه مستقبلاً، وذلك غير مستقبل، أو من جهة كونه

إذا اؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف» فذكره في سياق الذم دليل على التحريم، وما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: **«وأي المؤمن واجب»** أي وعده واجب الوفاء به.

فلما كان ظاهر القسم الأول معارضاً لظاهر القسم الثاني حتى صار بحيث لو أخذ به، وقيل بالفرق بينهما.

وإنّ الوعد لا يدخله الكذب لزم مخالفة ظاهر القسم الثاني بل وقوله تعالى: ﴿وعدكم وعد الحق﴾ [إبراهيم، ٢٢] وصدق الله وعده ﴿الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء﴾ [الزمر، ٧٤] هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً إلى غير ذلك من النصوص الدالة على دخول الصدق في وعد الله تعالى ووعيده.

والأصل في الاستعمال الحقيقة، وكان ظاهر الثاني كذلك معارضاً لظاهر الأول حتى صار بحيث لو أخذ به، وقيل بعدم الفرق بينهما وإن الوعد يدخله الكذب لزم مخالفة ظاهر الأول وتعين الجمع بين هذه الظواهر المتعارضة، اختلف الفقهاء فيما يقرب أن يؤخذ به منهما وما يؤول على قولين:

أن ظاهر الحديث يأباه، وكذلك عدم التأثيم، فمن الفقهاء من قال: الكذب يختص الماضي والحاضر، والوعد إنما يتعلق بالمستقبل فلا يدخله الكذب، وسيأتي الجواب عن الآية ونحوها إن شاء الله تعالى، ومنهم من يقول: لم يتعين عدم المطابقة في المستقبل بسبب أن المستقبل زمان يقبل الوجود والعدم، ولم يقع فيه بعد وجود ولا عدم، فلا يوصف الخبر عند الإطلاق بعدم المطابقة، ولا بالمطابقة لأنه لم يقع بعد ما يقتضي أحدهما، وحيث قلنا: الصدق القول المطابق، والكذب القول الذي ليس بمطابق ظاهر في وقوع وصف المطابقة أو عدمها بالفعل، وذلك مختص بالحال والماضي، وأما المستقبل فليس فيه إلا قبول المطابقة، وعدمها، ونحن متى حددنا بوصف نحو قولنا: في الإنسان الحيوان الناطق أو نحوه إنما نريد الحياة، والنطق بالفعل لا بالقوة، وإلا لكان الجماد، والنبات كله إنساناً لأنه قابل للحياة والنطق وهذا التعليل يؤيد القول الأول ومنهم من يقول: الكل يدخله الكذب، وإنما سومح في الوعد تكثيراً للعدة بالمعروف فعلى هذا القول: لا فرق بين

قد تعين أنه كذب، والوعد لا يتعين كونه كذباً. قاله: **(وثانيهما أن إخلاف الوعد لا حرج فيه)**.

قلت: بل فيه الحرج بمقتضى ظواهر الشرع إلا حيث يتعذر الوفاء.

قال: **(ولو كان المقصود الوعد الذي يفي به لما احتاج للسؤال عنه، ولما ذكره مقروناً بالكذب)**.

قلت: لم يقصد الوعد الذي يفي فيه على التعيين، ومن اين له العلم بذلك؟، وإنما قصد الوعد على الإطلاق، وسأل عنه لأن الاحتمال في عدم الوفاء اضطراراً أو اختياراً قائم، ورفع النبي ﷺ عنه الجناح لاحتمال الوفاء، ثم أنه إن وفي فلا جناح، وإن لم يف مضطراً فكذلك. وإن لم يف مختاراً فالظواهر المتظاهرة قاضية بالحرج والله أعلم.

قال: **(ولكن قصده إصلاح حال امرأته بما لا يفعله فتخيل الحرج في ذلك، فاستأذن في ذلك)**.

(القول الأول) تمسك بعضهم بظاهر القسم الأول، وتأويل ظاهرالقسم الثاني، والفرق بين وعد الله تعالى ووعيده، وبين وعد غيره تعالى، قال: الكذب يختص بالماضي والحاضر، والوعد أنما يتعلق بالمستقبل.

وذلك لأنّ قولنا الصدق القول المطابق للواقع، والكذب القول الذي ليس بمطابق للواقع ظاهر في وقوع وصف المطابقة، وعدمها بالفعل وذلك مختص بالحال والماضي.

وأما المستقبل فليس فيه إلاّ قبول المطابق وعدمها، أما أولاً فلأنّا إذا حددنا بوصف بأن قلنا في الإنسان مثلاً الحيوان الناطق إنما نريد الحياة والنطق بالفعل لا بالقوة وإلاّ كان الجماد والنبات كله إنساناً لأنّه قابل للحياة والنطق.

وأما ثانياً فلأنّ حديث الموطأ يدل على أمرين:

(أحدهما) أنّ إخلاف الوعد لا يسمى كذباً لجعله قسيم الكذب.

(وثانيهما) إنّ إخلاف الوعد لا حرج فيه إذ لو كان المقصود الوعد الذي يفي به لما احتاج للسؤال عنه، ولما ذكره مقروناً بالكذب، ولكن قصده إصلاح حال امرأته بما لا يفعله، فتخيل الحرج في ذلك فاستأذن عليه.

الكذب والوعد، والأول هو الذي ظهر لي لعدم تعين المطابقة وعدمها اللذين هما ضابطا الصدق والكذب، وعلى ذلك يقع الفرق بينه وبين الكذب وبين الصدق فلا يوصف بواحد منهما، ويختص بالماضي والحاضر، فإن قلت: يلزم ذلك في وعد الشرائع، ووعيدها فلا يوصفان بواحد منهما، وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿وعدكم وعد الحق﴾ [إبراهيم: ٢٢] وصدق الله وعده الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً إلى غير ذلك من النصوص الدالة على دخول الصدق في وعد الله تعالى ووعيده، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

(قلت): الله تعالى يخبر عن معلوم، وكل ما تعلق به العلم تجب مطابقته بخلاف واحد من البشر إنما ألزم نفسه أن يفعل مع تجويز أن يقع ذلك منه، وأن لا يقع فلا تكون

قلت: ما قاله: غير صحيح، ومن أين يعلم أنه لا يفعله؟ وعلى أن يكون في حال الوعد غير متمكن مما وعد به من أين يعلم عدم تمكنه منه في المستقبل؟ وإذا تعذر علمه بذلك تعين أن يكون سؤاله لاحتمال عدم الوفاء، أو العزم على عدم الوفاء فسوغ له ﷺ ذلك لأن عدم الوفاء لا يتعين، أو لأن العزم على عدم الوفاء على تقدير أن عدم الوفاء معصية. ليس بمعصية.

قال: **(وفي أبي داود قال ﷺ: «إذا وعد أحدكم أخاه ومن نيته أن يفي فلم يف فلا شيء عليه إلى قوله عكس الأدلة الأول)**.

قلت: تحمل هذه على أنه لم يف مضطراً جمعاً بين الأدلة مع بعد تأويل تلك الأدلة، وقرب تأويل هذه. قال: **(واعلم أنا إذا فسرنا الكذب بالخبر الذي لا يطابق لزم دخول الكذب في الوعد بالضرورة)**.

وكذلك حديث أبي داود يقتضي أنَّ عدم الوفاء بالوعد مباح عكس ظاهر الآية ونحوها فظهر الفرق بينهما، أولاً باختصاص الوعد بالمستقبل والكذب بالماضي والحال وثانياً بعدم التأثيم في الأول والتأثيم في الثاني كما هو ظاهر حديثي الموطأ وأبي داود السابقين والجواب عن ظاهر الآية ونحوها أما أولاً.

فلأنَّه محمول أما على أن الموعد أدخل الموعود في سبب يلزمه بوعده كما لمالك وابن القاسم وسحنون، أما مالك وابن القاسم فقالا: إذا سألك أن تهب له ديناراً فقلت: نعم ثم بدا لك لا يلزمك ولو كان افتراق الغرماء عن وعد وإشهاد لأجله لزمك لإبطاله مغرماً بالتأخير.

وأما سحنون فقال الذي يلزم من الوعد قوله اهدم دارك، وأنا أسلفك ما يبنى به أو اخرج إلى الحج، وأنا أسلفك أو اشتر سلعة أو تزوج امرأة وأنا أسلفك لأنَّك أدخلته بوعدك في ذلك.

أما مجرد الوعد فلا يلزم الوفاء به بل الوفاء به من مكارم الأخلاق ا هـ، وأما على أنَّه وعده مقروناً بذكر السبب كما لا صبغ حيث قال يقضي عليك به تزوج الموعود أم لا وكذا أسلفني لاشتري سلعة.

كذا لزمك تسبب في ذلك أم لا والذي لا يلزم من ذلك أن تعده من غير ذكر سبب، فيقول لك اسلفني.

كذا فتقول نعم بذلك قضي عمر بن عبد العزيز رحمه الله، وإن وعدت غريمك بتأخير الدين لزمك

المطابقة وعدمها معلومين، ولا واقعين فانتفيا بالكلية وقت الأخبار، واعلم أن الفقهاء اختلفوا في الوعد هل يجب الوفاء به شرعاً أم لا؟ قال مالك: إذا سألك أن تهب له ديناراً، فقلت: نعم. ثم بدأ لك لا يلزمك، ولو كان افتراق الغرماء عن وعد، وإشهاد لأجله لزمك لإبطالك مغرماً بالتأخير. قال سحنون: الذي يلزم من الوعد قوله: أهدم دارك، وأنا أسلفك ما تبني به، أو أخرج إلى الحج وأنا أسلفك أو اشترِ سلعة، أو تزوج امرأة وأنا أسلفك لأنك أدخلته بوعدك في ذلك.

أما مجرد الوعد فلا يلزم الوفاء به بل الوفاء به من مكارم الأخلاق، وقال: أصبغ يقضي عليك به تزوج الموعود أم لا؟ وكذا أسلفني لأشتري سلعة كذا لزمك تسبب في ذلك أم لا؟ والذي لا يلزم من ذلك أن تعده من غير ذكر سبب، فيقول لك: أسلفني كذا. فتقول:

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح. قال: **(مع أن ظاهر الحديث يأباه، وكذلك عدم التأثيم)**.
قلت: يلزم تأويل ذلك. قال: **(فمن الفقهاء من قال: الكذب يختص بالماضي والحاضر، والوعد إنما يتعلق بالمستقبل فلا يدخله الكذب، وسيأتي الجواب عن الآية ونحوها)**.

قلت: قولهم ذلك: دعوى يكذبها دخول عدم المطابقة في الوعد، وفي كل مستقبل سواه.

قال: **(ومنهم من يقول: لم يتعين عدم المطابقة في المستقبل بسبب أن المستقبل زمان يقبل الوجود والعدم ولم يقع فيه بعد وجوده ولا عدم، فلا يوصف الخبرَ عند الإطلاق بعدم المطابقة، ولا بالمطابقة لأنه لم يقع بعدما يقتضي أحدهما، وحيث قلنا: الصدق القول المطابق، والكذب القول الذي ليس بمطابق ظاهر في وقوع وصف المطابقة أو عدمها بالفعل، وذلك مختص بالحال والماضي، وأما المستقبل فليس فيه إلا قبول المطابقة وعدمها)**.

قلت: هؤلاء الذين قالوا: هذا القول: لم يخالفوا الأول في كون الكذب لا يدخل الوعد، ولكنهم عينوا السبب في ذلك وبسطوه، ومساق المؤلف لقول هؤلاء مفصولاً عن قول أولئك: يشعر باعتقاده أنه قول: غير الأول، وليس كذلك بل هو القول الأول بعينه.

لأنه إسقاط لازم للحق سواء قلت له أؤخرك أو أخرتك، وإذا أسلفته فعليك تأخيره مدة تصلح لذلك ا هـ، وأما ثانياً فلأنّه قد قيل: أنّ الآية نزلت في قوم كانوا يقولون جاهدن، وما جاهدوا وفعلنا أنواعاً من الخيرات، وما فعلوه، ولا شك أنّ هذا محرم لأنه كذب، وتسميع بطاعة، وكلاهما محرم، ومعصية اتفاقاً وما ذكر من الإخلاف في صفة المنافق معناه أنّه سجية له ومقتضى حاله الإخلاف ومثل هذه السجية يحسن الذم بها كما يقال سجية تقتضي البخل والمنع، فمن كان صفته تحث على الخير مدح أو تحث على الشر ذم شرعاً وعرفاً، والفرق بين وعد الله تعالى ووعيده، وبين وعد غيره هو أنّ الله تعالى يخبر عن معلوم، وكل ما تعلق به العلم تجب مطابقته بخلاف واحد من البشر فإنه إنما ألزم نفسه أنّ يفعل مع تجويز ان يقع ذلك منه، وأن لا يقع فلا تكون المطابق وعدمها معلومين ولا واقعين فانتفيا بالكلية وقت الإخبار واختار هذا القول الأصل فقال: هذا هو الذي ظهر لي لأنّه أقرب الطرق في الجمع بين هذه الظواهر المتعارضة.
(والقول الثاني) تمسك بعضهم بظاهر القسم الثاني وتأويل ظاهر القسم الأول قال: يفسر الكذب:

نعم بذلك قضي عمر بن عبد العزيز رحمه الله، وإن وعدت غريمك بتأخير الدين لزمك لأنه إسقاط لازم للحق. سواء قلت له: أؤخرك أو أخرتك، وإذا أسلفته فعليك تأخيره مدة تصلح لذلك، وحينئذٍ نقول: وجه الجمع بين الأدلة المتقدمة التي يقتضي بعضها الوفاء به، وبعضها عدم الوفاء به أنه إن أدخله في سبب يلزم بوعده لزم. كما قال مالك وابن القاسم وسحنون: أو وعده مقروناً بذكر السبب.

(ونحن متى حددنا بوصف نحو قولنا في الإنسان الحيوان الناطق أو نحوه إنما نريد الحياة، والنطق بالفعل لا بالقوة وإلا لكان الجماد والنبات كله إنساناً لأنه قابل للحياة والنطق، وهذا التعليل يؤيد القول الأول). قلت: ما قاله هذا القائل: في حد الإنسان مشعر بجهله بالحدود، وقصد أربابها فإنهم لا يريدون حصول الوصف بالفعل، فإن الطفل الرضيع عندهم إنسان مع أن النطق الذي هو العقل مفقود فيه بالفعل، وما قاله: هذا القائل حيث قال: وإلا لكان الجماد والنبات كله إنساناً لأنه قابل للحياة مشعر بجهله بمذهب أرباب الحدود، وهم الفلاسفة في الحقائق، وأنها مختلفة بصفاتها الذاتية، فلا تقبل حقيقة منها صفة الأخرى فالحيوان لا يقبل أن يكون جماد، أو الجماد لا يقبل أن يكون حيواناً، وما قاله: من أن **(هذا التعليل يؤيد القول الأول يشعر باعتقاده أنهما قولان، وليس الأمر كذلك)**.

قلت: وإذا كان الأمر في الحدود لا يستلزم أن تكون الأوصاف فيها بالفعل بطل كل ما قاله هؤلاء: من أن الوعد لا يدخله الكذب لأنه مستقبل، وصح قول من يقول: يدخله بمعنى أنه قابل لذلك، وهذا هو القول الذي لا يصح سواه والله أعلم.

قال: **(ومنهم من يقول: الكل يدخله الكذب، وإنما سومح في الوعد تكثيراً للعدة بالمعروف فعلى هذا القول: لا فرق بين الكذب والوعد، والأول هو الذي ظهر لي لعدم تعين المطابقة، وعدمها اللذين**

بالخبر الذي لا يطابق الواقع، وكل من المستقبل والماضي والحال يدخله وصف المطابقة وعدمها، وليس الوقوع بالفعل شرطاً فيدخل الكذب في الكل، ويلزم دخول الكذب في الوعد بالضرورة.

وإنما سومح في الوعد تكثيراً للعدة بالمعروف فلا فرق بين الكذب، والوعد قال العلامة ابن الشاط ما خلاصته، وهذا القول هو الصحيح لوجوه.

(الوجه الأول) أنا لا نسلم أنَّ الحدود تستلزم أنْ تكون الأوصاف فيها بالفعل إذ لو استلزمت ذلك لخرج الطفل الرضيع عن الإنسان ضرورة إن النطق الذي هو العقل مفقود فيه بالفعل مع أنه عند أرباب الحدود، وهم الفلاسفة إنسان ودعوى أنه إذا لم تستلزم ذلك كان الجماد والنبات كله إنساناً لأنه قابل للحياة والنطق جهل بمذهب أرباب الحدود وهم الفلاسفة في الحقائق وأنها مختلفة بصفاتها الذاتية، فلا تقبل حقيقة منها صفة الأخرى فالحيوان لا يقبل أن يكون جماداً، والجماد لا يقبل أن يكون حيواناً وإذا كان الأمر في الحدود لا يستلزم أن تكون الأوصاف فيها بالفعل بطل كل ما قاله هؤلاء من أنَّ الوعد لا يدخله الكذب لأنه مستقبل.

وصح قول من يقول: يدخله بمعنى أنه قابل لذلك وهذا هو القول الذي لا يصح سواه (الوجه الثاني) أنه لا معنى لحديث الموطأ عندي إلاَّ أنه ﷺ منع السائل له من أن يخبر زوجته بخبر يقتضي تغيظها به كان

كما قاله: أصبغ لتأكد العزم على الدفع حينئذٍ، ويحمل عدم اللزوم على خلاف ذلك مع أنه قد قيل في الآية: أنها نزلت في قوم كانوا يقولون: جاهدنا وما جاهدوا، وفعلنا أنواعاً

هما ضابطا الصدق والكذب، وعلى ذلك يقع الفرق بينه وبين الكذب، وبين الصدق فلا يوصف بواحد منهما، ويختص بالماضي والحاضر).

قلت: الصحيح نقيض مختار، وأنه لا فرق هنا والله أعلم قال: (**فإن قلت: يلزم ذلك في وعد الشرائع، ووعيدها فلا يوصفان بواحد منهما، وليس كذلك إلى قوله: فانتفيا بالكلية وقت الأخبار**).

قلت: السؤال وارد لازم، والجواب ساقط من حيث أن الحقائق لا تتغير بحسب الأحوال المخبر بها عنها، ولا بحسب حال دون حال، فالخبر القابل للصدق أو الكذب قابل لهما، والخبر القابل لأحدهما دون الآخر كذلك والله تعالى أعلم.

قال: (**واعلم أن الفقهاء اختلفوا في الوعد هل يجب الوفاء به شرعاً أم لا؟ إلى آخر الفرق**).

قلت: الصحيح عندي القول: بلزوم الوفاء بالوعد مطلقاً فيتعين تأويل ما يناقض ذلك، ويجمع بين الأدلة على خلاف الوجه الذي اختاره المؤلف والله تعالى أعلم، وما قاله بعد هذا في الفروق التسعة. صحيح أو نقل، وترجيح.

يخبرها عن فعله مع غيرها من النساء بما لم يفعله أو من غير ذلك مما يكون فيه تغيظها بزوجته، وسوغ له الوعد لأنّه لا يتعين فيه الإخلاف لاحتمال الوفاء به سواء كان عازماً عند الوعد على الوفاء، أو على الإخلاف أو مضرباً عنهما، ويتخرج ذلك في قسم العزم على الإخلاف على الرأي الصحيح المنصور عندي، من أن العزم على المعصية لا مؤاخذة به إذ معظم دلائل الشريعة يقتضي المنع من الأخلاف.

وإنّ السائل له ﷺ إنما قصد الوعد على الإطلاق وسأل عنه لأنّ الاحتمال في عدم الوفاء اضطراراً أو اختياراً قائم، ورفع ﷺ عنه الجناح لاحتمال الوفاء، ثم أنّه إن وفى فلا جناح، وإن لم يف مضطراً.

فكذلك وإن لم يف مختاراً فالظواهر المتضافرة قاضية بالحرج فتبين أنه ﷺ لم يجعل الوعد قسيماً للكذب من حيث هو كذب وإنما جعله قسيماً للخبر عن غير المستقبل الذي هو كذب فكان قسيمه من جهة كونه مستقبلاً وذلك غير مستقبل أو من جهة كونه قد تعين أنّه كذب، والوعد لا يتعين أنه كذباً، وما قيل من أنه ﷺ منع السائل من الكذب: المتعلق بالمستقبل فمجرد دعوى لم تقم عليها حجة، ولا يتعين إنّ المراد ما قاله كيف، وإنّ ما قاله هو عين الوعد، فإنّه لا بد أن يكون ما يخبرها عن وقوعه في المستقبل متعلقاً بها، وإلاّ فلا حاجة لها فيما يتعلق بغيرها، وما قيل أنّ السائل لم يقصد الوعد الذي نفي فيه بل قصد الوعد الذي لا نفي فيه على التعيين، فمجرد دعوى كذلك إذ من أين يعلم أنّه لا يفعله، وعلى أن يكون في حال الوعد غير متمكن مما وعد به من أين يعلم عدم تمكنه منه في المستقبل وإذا تعذر علمه بذلك تعين أنّ يكون سواه لاحتمال عدم الوفاء، أوالعزم على عدم الوفاء فسوغ له ﷺ ذلك.

وإنّ عدم الوفاء لا يتعين أو لأنّ العزم على عدم الوفاء على تقدير أنّ عدم الوفاء معصية ليس بمعصية.

(**الوجه الثالث**) أنّ في حمل حديث الموطأ على ما ذكر، وحمل حديث أبي داود على أنّه لم يف مضطراً قرباً وفي حمل الآية، ونحوها على ما قاله الشهاب بعداً.

أما أولاً فلأن النصوص الدالة على دخول الصدق في وعده تعالى ووعيده وإنّ الأصل في الاستعمال

من الخيرات وما فعلوها، ولا شك أن هذا محرم لأنه كذب، ولأنه تسميع بطاعة الله تعالى، وكلاهما محرم ومعصية اتفاقاً، وأما ما ذكر من الإخلاف في صفة المنافق، فمعناه أنه سجية له، ومقتضي حاله الإخلاف، ومثل هذه السجية يحسن الذم بها كما يقال: سجيته

. . . .

الحقيقة وارد لازم على ما اختاره الشهاب، والجواب عنه ساقط من حيث أنَّ الحقائق لا تتغير بحسب الأحوال المخبر بها عنها، ولا بحسب حال دون حال فالخبر القابل للصدق.

والكذب قابل لهما والخبر القابل لأحدهما دون الآخر.

كذلك وأما ثانياً فلأنَّ الصحيح عندي القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقاً أي، ولو لم يدخله في سلب يلزم بوعده أو لم يكن مقروناً بذكر السبب، فيتعين تأويل ما يناقض ذلك، ويجمع بين الأدلة على خلاف الوجه الذي اختاره الشهاب، والله تعالى أعلم ا هـ، قلت وفي قول العلامة ابن الشاط رحمه الله تعالى إذ لو استلزمت ذلك لخرج ذلك الطفل الرضيع عن حد الإنسان ضرورة الخ نظر إذ يلزم من كون النطق هو العقل دخول الملائكة، والجن في حد الإنسان لقولهم: العقلاء ثلاثة الإنسان والملائكة والجن، فيكون غير مانع والحق كما في شرح الزلفى وغيره أنَّ المراد بالناطق في حد الإنسان ما هو مبدأ النطق، والتكلم أو الإدراك المخصوص الذي هو الصورة النوعية الإنسانية ا هـ.

وهذه الصورة جوهر عند المشائين ومحمول على الإنسان في مرتبة لا يشترط شيء على ما حقق في محله، ولا توجد في غير الإنسان كما في رسالتي السوانح الجازمة في التعاريف اللازمة وحينئذٍ، فالصواب أنْ يقول إذ لو استلزمت ذلك لخرج ما لم يتحقق فيه النطق بمعنى الصورة النوعية بالفعل من أفراد الإنسان التي لم توجد مع أنَّ من شرط عند أرباب علم المنطق، وهم الحكماء لأنَّه أما جزء من الحكمة، أو مقدمة لها كما قالوا أن يكون جامعاً لجميع أفراد الماهية ما تحقق منها في الخارج وما لم يتحقق فمن تراهم بعد تعريفهم الكلي بما يمنع نفس تصور مفهومه من حيث أنَّه متصور وقوع الشركة فيه بحيث يصح حمله على كل فرد من أفراده يقولون سواء وجدت أفراده في الخارج وتناهت كالكوكب فإنَّ أفراده السيارة والثوابت والسيارة سبعة مجموعة في قول بعضهم:

زحـل شـر مـريخـه مـن شـمـسـه   فـتـزاهـرت لـعـطـارد الأقـمـار

وعدد المرصود من الثوابت ذكر في الهيئة والسيارة كل واحد في فلك، والثوابت كلها في الفلك الثامن كما حقق في علم الهيئة أم وجدت فيه، ولم تتناه ككمال الله تعالى فإنَّ أفراده موجودة قديمة لا تتناهى، ولم يقم دليل على استحالة عدم التناهي في القديم، أم لم توجد فيه أما مع امتناعها كالجمع بين الضدين.

وأما مع إمكانها كجبل من ياقوت، وبحر من زئبق أم وجد منها فرد واحد فقط، أما مع امتناع وجود غيره كالإله عند من يفسره بالمعبود بحق.

وأنَّه في الأصل صفة ثم غلبت عليها العلمية إذا الدليل الخارجي قطع عنه عرق الشريك، لكنه عند العقل لم يمتنع صدقه على كثيرين وإلاَّ لم يفتقر إلى دليل الوحدانية، وأما مع إمكان وجود غيره كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء، إذ الموجود منها واحد، ويمكن أن يوجد منها شموس كثيرة كما في شرح

تقتضي البخل والمنع، فمن كانت صفاته تحث على الخير مدح، أو تحث على الشر ذم شرعاً وعرفاً، واعلم أنه لا بدّ في هذا الفرق من مخالفة بعض الظواهر أن جعلنا الوعد يدخله الكذب بطل لقوله عليه السلام للسائل: لما قال له أأكذب لامرأتي؟ قال: لا «خير في الكذب» وأباح له الوعد وهو ظاهر في أنه ليس بكذب، ولا يدخله الكذب، ولأن الكذب حرام إجماعاً فيلزم معصيته، فيجب الوفاء به نفياً للمعصية وليس كذلك، وإن قلنا: أن الكذب لا يدخله ورد علينا ظواهر وعد الله ووعيده، فلا بدّ من الجمع بينهما، وما ذكرته أقرب الطرق في ذلك.

(الفرق الخامس عشر والمائتان بين قاعدة ما يقبل القسمة، وقاعدة ما لا يقبلها)

الذي يقبل القسمة ما عرى عن أربعة أشياء.

الغرر كمشروعية القرعة في المختلفات، فإن الغرر يعظم الثاني. الربا كقسمة الثمار بشرط التأخير إلى الطيب بما يدخله من بيع الطعام بالطعام غير معلوم التماثل لأن القسمة بيع، فإن تباين الجنس الواحد بالجودة والرداءة، ففي جوازه بالقرعة قولان: حكاهما اللخمي: الثالث إضاعة المال كالياقوتة. الرابع لحق آدمي كقسم الدار اللطيفة والحمام

. . . .

شيخ الإسلام على أيساغوجي المنطق، وحاشية العطار عليه فتأمل بأنصاف، ولا تأخذ الحق بالرجال بل الرجال بالحق كما هو دأب أهل الكمال، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الخامس عشر والمائتان بين قاعدة ما يقبل القسمة وقاعدة ما لا يقبلها)

القسمة قال التسولي: على العاصمية تصيير مشاع مملوك لمالكين فأكثر معيناً بقرعة أو تراض بل ولو باختصاص تصرف فيه وقوله معيناً مفعول ثانٍ لتصيير، وقوله: بقرعة: أو تراض متعلق به وقوله: بل ولو باختصاص الخ مبالغة عليه يعني هي أن يصير القاسم المشاع المملوك لمالكين فأكثر معيناً باختصاص في الرقاب بقرعة أو تراض، بل ولو كان التعيين باختصاص في المنافع فقط أي بقرعة أو تراضٍ مع بقاء الأصل مشاعاً كسكنى دار وخدمة عبد هذا شهراً وهذا شهراً قال: ثم هي ثلاثة أنواع (الأول) قسمة قرعة بعد تعديل، وتقويم وهي بيع عند مالك وصوبه اللخمي والأصح عند عياض، وابن رشد أنها تمييز حق وعليه عول خليل إذ قال في مختصره: وهي تمييز حق.

(النوع الثاني) قسمة مراضاة بعد تعديل، وتقويم كذلك وهيَ بيع على المشهور (النوع الثالث) قسمة مراضاة من غير تعديل ولا تقويم وهي بيع بلا خلاف اهـ المراد بتصرف وزيادة، وفي شرح عبد البلقي على مختصر خليل عند قوله: ومراضاة.

فكالبيع ما حاصله إنّ قوله: فكالبيع أفاد أمرين (الأول) أنه يجوز هنا بالتراضي ما لا يجوز في البيع.

ولذلك نظائر منها ما عارض به ابن رشد قولهم أنها بيع، وسلمه في التوضيح من مسألة، وفي قفيز أخذ أحدهما ثلثه والآخر ثلثيه. نعم، قال الرماصي أنّ مسألة القفيز صبرة واحدة، وقد قالوا: إنّ قسمة

والخشبة والثوب والمصراعين؛ ولذلك يجوز هذا القسم بالتراضي لأن للآدمي إسقاط حقه بخلاف حق الله تعالى في إضاعة المال وغيره، ومنع أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل

. . . .

الصبرة الواحدة ليست حقيقة لاتحاد الصفة، والقدر انظره. ومنها أنّه يجوز قسمة ما أصله أن يباع مكيلاً مما يجوز فيه التفاضل مع ما أصله أن يباع جزافاً مع خروج كل منهما عن أصله كأن يقتسما فداناً من الزعفران مذارعة ما فيه من الزعفران فقد قسم الزعفران جزافاً وأصله الوزن، والأرض كيلا وأصلها الجزاف، ولا يجوز جمعهما في البيع، ومنها أنّه يجوز قسم ما زاد غلته على الثلث، ولم يجز وأبيعه (الأمر الثاني) أنّه يجوز بالتراضي ما لا يجوز.

ولذلك نظائر منها أن قسمة التراضي تكون فيما تماثل أو اختلف جنساً، ومنها أنها تكون في المكيل والموزون وفي غيره، ومنها أنّه لا يقام فيها بالغبن حيث لم يدخلا مقوماً، ومنها أنّه لا يجبر عليها أباه، ومنها أنّها لا تحتاج لتعديل وتقويم، ومنها أنّه يجمع فيها بين حظ اثنين فأكثر بخلاف القرعة في الجميع على خلاف منافع في البعض كما سيأتي ا هـ ببعض إصلاح من البناني فالمقسوم نوعان (الأول) رقاب الأموال (والثاني) الرقاب، وهما أما قابلان للقسمة بالقرعة.

وإما غير قابلين لها فما لا يقبلها أحد أربعة أمور (الأول) ما في قسمة الغرر كمشروعية القرعة في المختلفات، فإنّ الغرر يعظم والمختلفات.

أما من الرباع وأما من العروض، وأما مما يكال، أو يوزن فإن كانت من الرباع فقال حفيد ابن رشد في بدايته لا خلاف في أنّه لا يجمع بين أنواع الرباع المختلفة مثل أن يكون منها دور ومنها حوائط ومنها أرض في القسمة بالسهمة، وإنْ كانت من العروض فقال التسولي على العاصمية، وليس لهم أنْ يجعلوا البقر مثلاً في ناحية العقار أو الإبل التي تعادلها في القيمة في ناحية، ويقترعون لأنّ القرعة لا يجمع فيها بين جنسين، ولا بين نوعين على المشهور لما في ذلك من الغرر ا هـ محل الحاجة منه، وقال حفيد ابن رشد في البداية وإذ كانت أكثر من جنس واحد اتفق العلماء على قسمتها على التراضي واختلفوا في قسمتها بالتعديل، والسهمة فمنعها مالك في غير الصنف الواحد وذهب ابن حبيب إلاّ أنّه يجمع في القسمة ما تقارب من الصنفين مثل القز والحرير، والقطن والكتان وأجاز أشهب جمع صنفين في القسمة بالسهمة مع التراضي، وذلك ضعيف لأنّ الغرر لا يجوز بالتراضي، وإنْ كانت مما يكال أو يوزن فقال الحفيد أيضاً أما ما كان منها صبرتين فإن كان ذلك مما لا يجوز فيه التفاضل فعلى جهة الجمع لا تجوز قسمتها على مذهب مالك إلاّ بالكيل المعلوم فيما يكال، وبالوزن بالصنجة المعروفة فيما يوزن لأنّ أصل مذهبه أنّه يحرم التفاضل في الصنفين إذا تقاربت منافعها مثل القمح والشعير، وإذا كانت بمكيال مجهول لم يدر كم يحصل فيه من الكيل المعلوم من الصنف الواحد منهما، وإن كان ذلك مما يجوز فيه التفاضل فعلى جهة الجمع تجوز قسمتها على الاعتدال، والتفاضل البين المعروف بالكيل المعلوم، أو الصنجة المعروفة.

وهذا الجواز كله في المذهب على جهة الرضاء، وأما في واجب الحكم فلا تنقسم كل صبرة إلاّ على حدة بالمكيال المعلوم والمجهول ا هـ بتلخيص وإصلاح (الأمر الثاني) ما في قسمة الربا كقسم الثمار بشرط التأثير إلى الطيب بما يدخله من بيع الطعام، بالطعام غير معلوم التماثل لأنّ القسمة.

أما بيع باتفاق أو على الخلاف كما علمت فإن تباين الجنس الواحد بالجودة، والرداءة ففي جوازه

قسم ما فيه ضرر، أو تغيير نوع المقسوم، ومنع أبو حنيفة قسم الرقيق، وأجازه الشافعي احتج أبو حنيفة بأن منافعه مختلفة بالعقل والشجاعة وغيرهما، فلا يمكن فيه التعديل،

. . . .

بالقرعة قولان حكاهما اللخمي كما في الأصل، وفي بداية حفيد ابن رشد، لا تجوز القرعة في المكيل والموزون باتفاق إلاّ ما حكى اللخمي ا هـ فمفاد الأصل أن القولين بجواز القرعة وما أحكاهما اللخمي عن المذهب في خصوص ما إذا تباين الجنس الواحد بالجودة والرداءة بلا ترجيح لأحدهما ومفاد الحفيد أنّ القول يمنعها في المكيل والموزون مطلقاً اتفق عليه أهل المذهب، وإنّ القول بجوازها في ذلك ضعيف حكاه اللخمي مخالفاً لإجماعهم وسيأتي عن البناني على عبق ما سلم له الرهوني، وكنون من أنّ القولين في المكيل والموزون مطلقاً بلا ترجيح لأحدهما وإنّ القول بالجواز أخذه اللخمي.

وأبو الحسن من كلام المدونة مقيداً بما إذا استوى الوزن والقيمة فإن اختلفت القيمة منعت القرعة فانظر ذلك.

(الأمر الثالث) ما كان في قسمه إضاعة المال لحق الله تعالى كقسم الياقوتية.

(الأمر الرابع) ما كان في قسمه إضاعة المال لحق آدمي كقسم الدار اللطيفة والحمام والخشبة والثوب والمصراعين.

قال الأصل: ولكون إضاعة المال في هذا الأمر لحق آدمي يجوز عندنا قسمه بالتراضي لأنّ للآدمي إسقاط حقه بخلاف حق الله تعالى في إضاعة المال وغيره ومنع أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل قسم ما فيه ضرر أو تغير نوع المقسوم ا هـ بتوضيح ما.

وفي بداية المجتهد لحفيد ابن رشد اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز قسمة واحد من الحيوان والعروض للفساد الداخل في ذلك ا هـ.

وظاهره أنّ اتفاقهم على منع قسمة ذلك لمطلق الفساد كان لحق الله أو لحق آدمي، ولكن الأولى حمله على الفساد لحق الله فقط كما في الأصل فافهم، قال الحفيد: واختلفوا إذا تشاح الشريكان في العين الواحدة منهما، وإن لم يتراضيا بالانتفاع بها على الشياع وأراد أحدهما أن يبيع صاحبه معه فقال مالك وأصحابه: يجبر على ذلك فإن أراد أحدهما أن يأخذه بالقيمة التي أعطي فيها أخذه، وقال أهل الظاهر لا يجبر لأنّ الأصول تقتضي أنْ لا يخرج ملك أحد من يده إلاّ بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع وحجة مالك.

إنّ في ترك الإجبار ضرراً، وهذا من باب القياس المرسل، وقد قلنا في غير ما موضع أنّه لا يقول به أحد من فقهاء الأمصار إلاّ مالك، ولكنه كالضروري في بعض الأشياء ا هـ.

قلت. ولعل مراده بالقياس المرسل المصلحة المرسلة، وقد حققت في رسالتي انتصار الاعتصام وجهها، وإن مالكاً لم يختص بالقول بها فانظرها إن شئت.

وأما ما يقبل القسمة بالقرعة فهو ما عرى عن هذه الأمور الأربعة (وتوضيح الكلام) فيه أنّ المقسوم كما مر أما رقاب أموال، وأما منافع الرقاب، وأقسام الرقاب ثلاثة لأنّها أما أن تنقل وتحول أم لا والثاني هو الرباع والأصول، والأول أما مكيل أو موزون.

وأما غير مكيل ولا موزون وهو الحيوان والعروض، أما ما الحيوان والعروض فقال: حفيد ابن رشد في بدايته اتفق الفقهاء على جواز قسمة المتعدد منهما على التراضي واختلفوا في قسمته بالتعديل والسهمة

وجوابه لو امتنع تعديله لامتنع بيعه، وتقويمه لأنهما مبنيان على معرفة القسم وليس كذلك.
وقال أبو حنيفة والشافعي وابن حنبل: لا يجوز أن يجمع بين دارين في القسم، وإن تقاربتا

. . . .

فأجازها مالك وأصحابه في الصنف الواحد ومنع من ذلك عبد العزيز بن أبي سلمة وابن الماجشون واختلف أصحاب مالك في تمييز الصنف الواحد الذي تجوز فيه السهمة من الذي لا تجوز فيه فاعتبره أشهب بما لا يجوز تسليم بعضه في بعض.

وأما ابن القاسم فاضطرب فمرة أجاز القسم بالسهمة فيما لا يجوز تسليم بعضه في بعض فجعل القسمة أخف من السلم، ومرة منع القسمة فيما منع فيه السلم، وقد قيل أنَّ مذهبه أن القسمة في ذلك أخف وأن مسائله التي ظن من قبلها أن القسمة عنده أشد من السلم تقبل التأويل على أصله الثاني ا هـ، محل الحاجة منه وقال التسولي على العاصمية ولا بدّ فيما تفاوتت أجزاؤه من التقويم، فتجمع الدور على حدتها وإلاَّ قرحة أي الفدادين على حدتها والأجنات على حدتها والبقر صغيرها، وكبيرها على حدتها والإبل كذلك على حدتها والرقيق.

كذلك على حدتها والحمير صغيرها وكبيرها على حدته والبغال كذلك.

وهكذا ثم يجزأ المقسوم من كل نوع بالقسمة على أقلهم نصيباً ويقترعون ا هـ بلفظه، وقال الأصل منع أبو حنيفة قسم الرقيق وأجازه الشافعي وحجة أبي حنيفة أنّ منافعه مختلفة بالعقل والشجاعة وغيرهما، لا فلا يمكن فيه التعديل وجوابه أنَّه لو امتنع تعديله لامتنع بيعه، وتقويمه لأنهما مبنيان على معرفة القيمة، وليس كذلك ا هـ.

(وأما) المكيل والموزون فأما أن يقع قسمهما بالكيل أو الوزن المعلوم أو المجهول أو جزافاً بلا تحر أو بتحر فما وقع بالكيل أو الوزن المعلوم أو المجهول يجوز بالتراضي بلا خلاف كانا مما يجوز فيه التفاضل أم لا يقال الرماصي، وما في الحطاب من منع المراضاة فيما يمنع فيه التفاضل محمول على قسم ما ليس صبرة واحدة كقمح وشعير أو محمولة وسمراء أو مغلوث وغيره لأنه مبادلة ا هـ، وفيه جوازه بالقرعة ومنعه بها قولان الأول للخمي في قول المدونة ومن هلك وترك متاعاً وحلياً قسم المتاع بين الورثة بالقيمة، والحلي بالوزن قاله قال يريد أو يتراضيان أحدهما هذا والآخر، هذا أو بالقرعة إذا استوى الوزن والقيمة فإن اختلفت القيمة لم يجز بالقرعة ا هـ، وقال أبوالحسن عقب كلام المدونة المذكور يقوم منه جواز القرعة في الوزيعة إذا استوت في الوزن والقيمة وكذلك في جميع المدخرات ا هـ، والثاني لابن رشد والباجي كما قال ابن عرفة قال وعزاه ابن زرقون لسحنون ا هـ، وعليه اقتصر صاحب المعين وصاحب التحفة ووجه المنع أنّه إذا كيل أو وزن فقد استغنى عن القرعة فلا معنى لدخولها وما وقع جزافاً بلا تحر قال في البداية لا يجوز يعني كان بالتراضي أو بالقرعة كما يفيده تفصيل ابن رشد الآتي فتنبه، وما وقع بالتحري قد قدم عن عبد الباقي ما يفيد جوازه بالتراضي فلا تغفل، وقد حكى البناني على عبق في جوازه بالقرعة أقوالاً الجواز مطلقاً عن الباجي قال: فقد سئل سيدي عيسى بن علال عن صفف قسمة الوزيعة بالقرعة التي جرى بها العرف عندنا فقال: كان شيخنا سيدي موسى العبدوسي يقول إن قسمت وزناً فإن شاؤا اقترعوا أو تركوا على ما قاله اللخمي في قسمة الحلي، وإن قسمت تحرياً فهذا موضع القرعة ثم قال قال الباجي في قسمة الثمار في رؤس النخل بالتحري عندي أنّها لا تجوز إلاّ بالقرعة وهو ظاهر قول أصحابنا لأنها تمييز حق ا

لأن الشفعة تكون في إحداهما دون الأخرى، فكذلك تكون القسمة، ولأن الجمع بينهما يفضي إلى كثرة الغرر. لأن كل واحد منهما يزول ملكه عن كل واحدة من الدارين بغير

. . . .

هـ، والمنع مطلقاً عن ابن زرقون فقد قال قال: ومثل ما قسم بالكيل والوزن في منع القرعة عندي ما قسم بالتحري، لأنَّ ما يتساوى في الجنس والجودة والقدر لا يحتاج إلى سهم كالدنانير والدراهم ا هـ، قال العبدوسي والظاهر ما قاله الباجي والوزيعة تجري عليه ا هـ، نقله في تكميل التقييد وعن ابن رشد القول بالتفصيل بين القسم بالكيل والوزن، فيجوز التفاضل أو بالتحري، فيجوز أي التفاضل في الموزون دون المكيل أو بدونهما فيمتنع مطلقاً للمزابنة قال: وذلك التفصيل إنما هو في الصبرة الواحدة كما صرح به ابن رشد لأنَّ قسم الصبرة الواحدة غير حقيقي لاتحاد الصفة والقدر ا هـ، بتلخيص وسلمه الرهوني وإنَّ ما وكنوا الرباع والأصول فقال حفيد ابن رشد في بدايته اتفق أهل العلم اتفاقاً مجملاً على جواز قسمة الرباع والأصول بالتراضي سواء كانت بعد تقويم وتعديل أو بدون ذلك كانت الرقاب متفقة أو مختلفة لأنَّها بيع من البيوع، فلا يحرم فيها إلاَّ ما يحرم في البيوع.

وكذا على جوازها بالسهمة إذا عدلت بالقيمة لكنهم اختلفوا في محل ذلك وشروطه فأما بيانه في محله فهو إنَّ القسمة لا تخلو من أن تكون في محل واحد أو في محال كثيرة فإذا كانت في محل واحد فإن انقسمت إلى أجزاء متساوية بالصفة، ولم تنقص بالإنقسام منفعة الأجزاء فلا خلاف في جوازها، ويجبر الشريكان على ذلك، وإن انقسمت على ما لا منفعة فيه فقال: مالك أنَّها تقسم بينهم إذا دعا أحدهما لذلك، ولو لم يصر لواحد منهم إلاَّ ما لا منفعة فيه مثل قدر القدم، وبه قال ابن كنانة من أصحابه فقط، وهو قول أبي حنيفة والشافعي وعمدتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾ [النساء، ٧] وقال ابن القاسم لا يقسم إلاَّ أن يصير لكل واحد في حظه ما ينتفع به من غير مضرة داخلة عليه في الانتفاع من قبل القسمة وإن كان لا يراعي في ذلك نقصان الثمن، وقال ابن الماجشون يقسم إذا صار لكل واحد منهم ما ينتفع به وإن كان من غير جنس المنفعة التي كانت في الاشتراك أو كانت أقل، وقال مطرف من أصحابه إن لم يصر في حظ كل واحدٍ ما ينتفع به لم يقسم وإن صار في حظ بعضهم ما ينتفع به، وفي حظ بعضهم ما لا ينتفع به قسم وجبروا على ذلك سواء دعا إلى ذلك صاحب النصيب القليل أو الكثير وقيل يجبر إن دعا صاحب النصيب القليل، ولا يجبر ان دعا صاحب النصيب الكثير، وقيل بعكس هذا وهو ضعيف هذا وبقي ما إذا انتقلت منفعة المقسوم إلى منفعة أخرى مثل الحمام فقال مالك يقسم إذا طلب كأحد الشريكين وبه قال أشهب وعمدتها ذلك قوله تعالى: ﴿مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾ وقال ابن القاسم لا يقسم وهو قول الشافعي وعمدتهما قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» وحديث جابر عن أبيه لا تعضية على أهل الميراث إلاَّ ما حمل القسم والتعضية التفرق يقول لا قسمة بينهم.

وأما إذا كانت القسمة في أكثر من محل واحد فإن كانت المحال مختلفة الأنواع كأن يكون منها دور ومنها حوائط ومنها أرض، فقد تقدم حكمها، وإن كانت متفقة الأنواع قسمت بالتقويم والتعديل والسهمة عند مالك لأنه أقل للضرر الداخل على الشركاء من القسمة نعم اختلف أصحابه فيما إذا اختلف الأنواع المتفقة في النفاق وإن تباعدت مواضعها على ثلاثة أقوال وقال أبو حنيفة والشافعي بل يقسم كل عقار على حدة لأنَّ كل عقار قائم بنفسه لأنه تتعلق به الشفعة ا هـ، كلام الحفيد في البداية بتصرف وفي

رضاه، والجواب عن الأول أن الشركة إذا عمت فيهما، والبيع عمت الشفعة، فنقيس القسم على الشفعة، فينقلب الدليل عليكم ولأن استقلال كل واحد منهما بإحداهما أتم في الانتفاع من الانتفاع ببعض دار، وعن الثاني المعارضة والنقض بالاختلاف في الدار الواحدة بل ههنا أولى لأنا إنما نجمع المتقارب، وهنالك نجمع المختلف.

. . . .

الأصل، وقال أبو حنيفة والشافعي وابن حنبل لا يجوز أن يجمع بين دارين في القسم وإن تقاربتا لأمرين.

(الأول) أن الشفعة تكون في إحداهما دون الأخرى.

فكذلك تكون القسمة.

(الثاني) أن الجمع بينهما يفضي إلى كثرة الغرر لأنَّ كل واحد منهما يزول ملكه عن كل واحدة من الدارين بغير رضاه والجواب.

(عن الأول) إن الشركة إذا عمت فيهما، والبيع عمت الشفعة، فنقيس القسم على الشفعة فينقلب الدليل عليكم.

ولأن استقلال كل واحد منهما بإحداهما أتم في الانتفاع من الانتفاع ببعض دار **(وعن الثاني)** المعارضة والنقض بالاختلاف في الدار الواحدة بل ههنا أول لأنا إنما نجمع المتقارب.

وهنالك تجمع المختلف اهـ، وأما بيان الخلاف في الشروط فهو أنَّ من شرط قسمة الحوائط المثمرة أن لا تقسم مع الثمرة إذا بدا صلاح باتفاق في المذهب لأنَّه يكون بيع الطعام بالطعام على رؤس الشجر وذلك مزابنة.

وأما قسمتها قبل بدو الصلاح فاختلف فيه أصحاب مالك فابن القاسم لا يجيز ذلك قبل الإبان بحال من الأحوال ويعتل لذلك بأنه يؤدي إلى بيع طعام بطعام متفاضلاً.

ولذلك زعم أنَّ مالكاً لم يجز شراء الثمر الذي لم يطب بالطعام لا نسيئة ولا نقداً أو إما إن كان ذلك بعد الإبان، فإنَّه لا يجوز عنده إلاَّ بشرط أن يستشرط أحدهما على الآخر أن ما وقع من الثمر في نصيبه فهو داخل في نصيبه في القسمة، وما لم يدخل فهو فيه على الشركة والعلة في ذلك عنده أنَّه يجوز اشتراط المشتري الثمر بعد الإبان، ولا يجوز قبل الإبان فكان أحدهما اشترى حظ صاحبه من جميع الثمرات التي وقعت في القسمة بحظه من الثمرات التي وقعت لشريكه واشترط الثمر وصفة القسم بالقرعة أن تقسم الفريضة وتحقق وتضرب إن كان في سهامها كسر إلى أن تصح السهام ثم يقوم كل موضع منها وكل نوع من غرساتها ثم يعدل على أقل السهام بالميقة فربما عدل جزء من موضع ثلاثة أجزاء من موضع آخر على قيم الأرضين مواضعها فإذا قسمت على هذه الصفات وعدلت كتبت في بطائق سماء الاشتراك، وأسماء الجهات فمن خرج اسمه على جهة أخذ منها فإن كان أكثر من ذلك السهم ضوعف له حتى يتم حظه.

فهذه هي حال قرعة السهمة في الرقاب كما في بداية المجتهد لحفيد ابن رشد.

(وأما قسمة) منافع الرقاب فقال الحفيد: أيضاً هي عند الجميع بالمهايأة والمهايأة.

أما أن تكون بالأزمان بأن ينتفع كل واحد منهما بالعين مدة مساوية لمدة انتفاع صاحبه، وتجوز فيما لا ينقل، ولا يحول في المدة البعيدة والأجل البعيد عند مالك وأصحابه.

(الفرق السادس عشر والمائتان بين قاعدة ما يجوز التوكيل فيه، وبين قاعدة ما لا يجوز التوكيل فيه)

اعلم أن الأفعال قسمان منها ما لا تحصل مصلحته إلا للمباشر، فلا يجوز التوكيل فيها لفوات المصلحة بالتوكيل كالعبادة، فإن مصلحتها الخضوع، وإظهار العبودية لله تعالى فلا يلزم من خضوع الوكيل خضوع الموكل فتفوت المصلحة، ومصلحة الوطء الإعفاف، وتحصيل ولد ينسب إليه، وذلك لا يحصل للمؤكل بخلاف عقد النكاح لأن مقصوده تحقيق

. . . .

ولا تجوز فيما ينتقل ويحول إلاّ في المدة اليسيرة واختلف فيها، أما في الاغتلال فقيل اليوم الواحد ونحوه، وقيل لا يجوز ذلك في الدابة والعبد.

وأما في الانتفاع فقيل مثل الخمسة أيام، وقيل الشهر أكثر من الشهر قليلاً.

وأما أن تكون بالأعيان بأن يستعمل هذا داراً مدة من الزمان، وهذا داراً تلك المدة بعينها، فقيل تجوز في سكنى الدار وزراعة الأرضين، ولا يجوز ذلك في الغلة والكراء.

وقيل يجوز على قياس التهايؤ بالأزمان، وكذلك القول في استخدام العبد والدواب يجري على الاختلاف في قسمتها بالزمان ا هـ ملخصاً، وفي شرح عبد الباقي على مختصر خليل عند قوله: القسمة تهايؤ كخدمة عبد شهراً وسكنى دار سنين كالإجارة ما نصه فهم من التشبيه، أي بالإجارة أنَّ المهايأة إنما تكون بتراضٍ، وهو كذلك لأنَّ الإجارة كالبيع، فلا يجبر عليها من أباها، ولا ينافي ذلك جعل المصنف قسمة المراضاة قسيماً لها لأنّه باعتبار تعلقها بملك الذات، والمهايأة متعلقة بملك المنافع مع بقاء الذات بينهما ا هـ بلفظه.

وفي الرهوني وكنون وقسيم قسمة المنافع هو قسيمة الذوات.

وأما المراضات والقرعة فتكونان في كل منهما ا هـ.

محل الحاجة منهما بلفظهما.

(فائدة) في بداية حفيد ابن رشد إنما جعل الفقهاء السهمة في القسمة تطييباً لنفوس المتقاسمين، وهي موجودة في الشرع في مواضع منها قوله تعالى: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾ [الصافات، ١٤١] وقوله تعالى: ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾ [آل عمران، ٤٤] ومن ذلك الأثر الثابت الذي جاء فيه أنَّ رجلاً أعتق ستة أعبد عند موته فأسهم رسول الله ﷺ بينهم فاعتق ثلث ذلك الرقيق ا هـ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس عشر والمائتان بين قاعدة ما يجوز التوكيل فيه من الأفعال وبين قاعدة مالا يجوز التوكيل فيه منها)

كتب العلامة ابن الشاط فيما مر عند قول الأصل الفرق الحادي والسبعون والمائة الخ، إنَّ هذا الفرق بين هاتين القاعدتين قريب من الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح فيه النيابة، وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه أو هو هو ا هـ قلت: وأو في كلامه لحكاية الخلاف ففي شرح عبق على خليل، والبناني عليه ما

سبب الإباحة وهو يتحقق من الوكيل، ومقصود الإيمان كلها، واللعان إظهار الصدق فيما ادعى، وحلف زيد ليس دليلاً على صدق عمرو، وكذلك الشهادات مقصودها الوثوق بعدالة

. . . .

خلاصته وسلمه الرهوني وكنون إن قول خليل في مختصره صحت الوكالة في قابل النيابة الخ أي شرعاً، وهو ما لا يتعين فيه المباشرة أي ما تجوز فيه النيابة تصح فيه الوكالة، وما لا تجوز فيه النيابة لا تصح فيه الوكالة مبني على ما لابن رشد، وعياض من مساواة النيابة للوكالة كما نقل ابن عرفة عنهما من جعلهما نيابة الأمراء وكالة لا على أنَّ النيابة أعم الذي هو مقتضى تعريف ابن عرفة للوكالة بقوله: نيابة ذي حق غير ذي أمرة، ولا عبادة لغيره فيه غير مشروطة بموته، فتخرج نيابة أمام الطاعة أميراً أو قاضياً أو صاحب شرطة.

وأما الصلاة والوصية ا هـ قال البناني، ولو أسقط ذي من قوله: ذي أمرة وجعل غير نعتاً لحق لكان تعريفه شاملاً لتوكيل الإمام في حق له قبل شخص تأمل ا هـ قال: واعلم أنه وقع في كلام ابن عرفة هنا أنَّه ذكر أنَّ شرط النيابة بمقتضى دلالة الاستقراء، والاستعمال استحقاق جاعلها فعل ما وقعت النيابة فيه قال: فإذا جعل الإنسان غيره فاعلاً أمراً فإن كان يمتنع أن يباشره أو لا حق له في مباشرته، فهو أمر وإنْ صحت مباشرته، وكان له فيه حق فهو نيابة.

فجعل الإنسان غيره يقتل رجلاً عمداً عدواناً هو أمر لا نيابة، وجعله يقتله قصاصاً نيابة ووكالة ا هـ ورد بهذا على ابن هرون الذي أبطل طرد تعريف ابن الحاجب الوكالة بأنَّه نيابة فيما لا تتعين المباشرة بالنيابة في المعاصي كالسرقة والغضب، وقتل العدوان ثم ناقض ابن عرفة كلامه بما ذكره بعد من أنَّ الوكالة التي هي أخص من النيابة تعرض لها الحرمة بحسب متعلقها، ومثل ذلك بالبيع الحرام، وهو ممنوع المباشرة فتأمله قاله الشيخ المناوي ا هـ.

وقد تقدم في الفرق العاشر والمائة توضيح الفرق بين ما تصح النيابة فيه، وبين ما لا تصح النيابة فيه، وفي الفرق الحادي والسبعين والمائة ما يوضحه من المسائل وبقي هنا مسألة وهي أنَّه قد تقدم أنَّ ما كان من العبادة كالصلاة العينية من حيث أن مصلحتها الخضوع، والخشوع وإجلال الرب سبحانه وتعالى وإظهار العبودية له لا تصح النيابة فيها لذاتها فرضاً، أو سنة أو رغيبة أو مندوبة لعدم سقوطها عن المستنيب إذا فعلها النائب عنه لفوات المصلحة التي طلبها الشارع حينئذٍ إذ لا يلزم من خضوع الوكيل خضوع الموكل وقال: عبق على خليل وأما النيابة على إيقاعها بمكان، وزمن مخصوصين فتصح كالقارىء مطلقاً وكنيابة في أذان، وأمامة ونحوهما كقراءة بمصحف بمكان مخصوص لضرورة ا هـ المراد قال البناني، وفي التوضيح في باب الحج لما ذكر أنَّ أجير الحج لا يجوز له أن يصرف ما أخذه من الأجرة إلاَّ في الحج، ولا يقضي بها دينه ويسأل الناس وإنَّ ذلك جناية منه لأنَّ ذلك خلاف غرض الميت الموصي كما أشار إليه في مختصره، بقوله: وجنى إن وفى دينه ومشى ما نصه، وكان شيخاً يعني المنوفي رحمه الله تعالى يقول؛ ومثل هذا المساجد ونحوها يأخذها الوجيه بوجاهته، ثم يدفع من مرتباتها شيئاً قليلاً لمن ينوب عنه فأرى أنَّ الذي أبقاه لنفسه حرام لأنَّه اتخذ عبادة الله متجراً، ولم يوف بقصد صاحبها إذ مراده التوسعة ليأتي الأجير بذلك مشروح الصدر قال رحمه الله تعالى.

وأما إن اضطر إلى شيء من الإجارة على ذلك فإني أعذره لضرورته ا هـ فكلام المنوفي هذا صريح في

المتحمل، وذلك فائت إذا أدى غيره، ومقصود المعاصي إعدامها، فلا يشرع التوكيل فيها لأن شروع التوكيل فيها فرع تقريرها شرعاً، فضابط الفرق أن مقصود الفعل متى كان يحصل

. . . .

أمرين (الأول) أنَّ النائب مع الضرورة ليس له إلاَّ ما اتفق عليه مع المنوب عنه من قليل أو كثير (الثاني) إنَّ النائب مع عدم الضرورة يستحق لجميع الخراج وصريح كلام القرافي الموافقة للمنوفي في الأمر الأول ومخالفته في الأمر الثاني، وإنَّ الاستنابة إذا وقعت مع عدم الغدر لم يكن للنائب ولا للمنوب عنه شيء من خراج الوقف حيث قال في الفرق الخامس عشر والمائة ما نصه إذا وقف الواقف على من يقوم بوظيفة الإمامة أو الآذان أو الخطابة أو التدريس، فلا يجوز لأحد أن يتناول من ريع ذلك شيئاً، إلاَّ إذا قام بذلك الشرط على مقتضي ما شرطه الواقف، فإنْ استناب غيره في هذه الحالة عنه في غير أوقات الإعذار فإنه لا يستحق واحد منهما شيئاً من ريع ذلك الوقف أما النائب فلأن من شرط استحقاقه صحة ولايته، وهي مشروطة بأن تكن ممن له النظر، وهذا المستنيب ليس له نظر إنما هو إمام أو مؤذون أو خطيب أو مدرس، فلا تصح الولاية الصادرة منه.

وأما المستنيب فلا يستحق شيئاً أيضاً بسبب أنّه لم يقم بشرط الواقف فإنَّ استناب في أيام الإعذار جاز له تناول ريع الوقف وإن يطلق لنائبه ما أحب من ذلك الريع ا هـ وسلمه أبو القاسم بن الشاط، وأبو عبد الله القوري ا هـ كلام البناني بتصرف، وفي حاشية كنون قال الشيخ المسناوي رحمه الله تعالى.

ويبقى النظر فيما يعد عذراً ويعتبر في ذلك شرعاً فإن الأسباب العارضة للمرء منها ما تتعذر معه مباشرة الوظيفة عادة كالمرض الشديد، والحبس والغيبة الجبرية، ومنها ما تمكن المباشرة معه بترك ذلك العارض.

غير أنَّ في تركه فوات منفعة أو ترتيب مضرة، كخروج من لا كافي له إلى مطالعة ضيعته أو تفقد بعض شؤونه أو شهود وليمة دعي إليها في وقت الوظيفة، أو تشييع جنازة قريب أو صديق أو غيرهما، وما أشبه ذلك، ومنها ما تمكن معه أيضاً مع عدم ترتب شيء من ذلك، كقصد الاستراحة، وكتعاطي أسباب غير حاجيته، والظاهر أنَّ المراد القسمان الأولان دون الثالث.

كما يدل له ما نقله في آخر نوازل الصلاة من المعيار عن إمامي المتأخرين من الشافعية عز الدين بن عبد السلام ومحيي الدين النووي من قول الأول ولا يستنيب إلاَّ لعذر جرت العادة بالاستنابة فيه كالمرض، والحبس.

وقول الثاني: لعذر لا يعد بسببه مقصراً، وما نقله أيضاً في أثناء نوازل الحبس عن أبي محمد عبد العبدوسي من تمثيله للعذر بالخروج إلى الضيعة وانظر السفر للزيارة هل هو من القسم الثالث.

كما هو التبادر أو من الثاني لجريان العادة به في الجملة ا هـ واعلم أنَّ متولي الوظيفة إذا عطلها رأساً بأن لم يباشر القيام بها بنفسه ولا استناب فيها من يقوم مقامه لا يخلو حاله من أن يكون ذلك لعذر أو لغيره.

وفي كل أما أن تكون المدة كثيرة أو يسيرة، والحكم أنّه لا يستحق المرتب المجعول لمتوليها إلا في صورة واحدةٍ وهي أن يكون عدم قيامه بها لعذر لا يعد بسببه مقصراً عادةً والمدة مع ذلك يسيرة عرفاً كما أفاده السيد عبد الله العبدوسي في جواب له مذكور في المعيار، ونصه قال: علماؤنا: كل من جعل له مرتب على قراءة أو غيرها، ثم لم يقم بذلك لعذر من مرض أو خوف، أو لغير عذر فإنّه لا يستحق ذلك

من الوكيل كما يحصل من المؤكل، وهو مما يجوز الإقدام عليه جازت الوكالة فيه وإلا فلا.

(الفرق السابع عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب الضمان وبين قاعدة ما لا يوجبه)

أسباب الضمان ثلاثة فمتى وجد واحد منها وجب الضمان، ومتى لم يوجد واحد منها لم يجب الضمان.

(أحدها) التفويت مباشرة كإحراق الثوب، وقتل الحيوان وأكل الطعام ونحو ذلك.

(وثانيها) التسبب للإتلاف كحفر بئر في موضع لم يؤذن فيه، ووضع السموم في الأطعمة، ووقود النار بقرب الزرع أو الأندر، ونحو ذلك مما شأنه في العادة أن يفضي غالباً للإتلاف.

. . . .

المرتب كالأجير على شيء لا يقوم بحق المنفعة المستأجر عليها فإنّه لا يستحق الأجرة إلاّ أن يكون ما عطل مدة يسيرة كخروجه إلى ضيعته وتفقد شؤنه أو يمرض المدة اليسيرة فإنّه لا يحرم الأجرة ا هـ، ومثل للمدة اليسيرة في جواب له آخر مذكور فيه أيضاً بالجمة، ونحوها.

وكذا نقل ابن عرفة عن ابن فتوح انظر القول الكاشف ا هـ بلفظها، وقد قدمت في الفرق الخامس عشر والمائة عن الشيخ منصور الحنبلي في شرحه على الإقناع أن مذهبم جواز استنابة الأجير في مثل تدريس وأمامة وخطابة ونحوها جائزة، ولو نهى الواقف عن ذلك إذا كان النائب مثل مستنيبه في كونه أهلاً لما استنيب فيه فلا تغفل والله سبحانه وتعالى أعلم.

(فائدة) في حاشية الرهوني على عبق ما نصه ابن يونس الأصل في جواز الوكالة قوله تعالى: ﴿فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة﴾ [الكهف، ١٩] وقوله: ﴿فإذا دفعتم إليهم أموالهم فاشهدوا عليهم﴾ [النساء، ٦] والأوصياء كالوكلاء ومن السنة حديث فاطمة بنت قيس حين طلقها زوجها وجعل وكيله ينفق عليها وأنّ النبي ﷺ أمر رجل أن يشتري له أضحية بدينار، فاشترى شاتين بدينار فباع واحدة بدينار، فأتاه بشاة ودينار فدعا له النبي ﷺ بالبركة والإجماع على جواز الوكالة للمريض، والغائب والحاضر مثل ذلك ا هـ.

منه بلفظه ا هـ.

(الفرق السابع عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب الضمان وبين قاعدة ما لا يوجبه)

أقول هذا: الفرق مكرر مع ما تقدم من الفرق الحادي عشر والمائة بين قاعدة ما يضمن، وبين قاعدة ما لا يضمن، وقد وضحته هناك أتم توضيح وضممت ما زاده هذا على ما ذكره هناك مع زيادة من بداية المجتهد وغيره لكنه ذكر هنا مسألتين تتعلق بهذا الفرق، ولم أذكرها هناك.

(المسألة الأولى) مشهور مذهبنا الذي حكاه اللخمي عن مالك وابن القاسم أنّ الضمان على الغاصب يوم الغصب دون ما بعده وإنّ صداق المثل يجب للموطوءة في وطء الشبهة أول يوم الشبهة دون ما بعده

(وثالثها) وضع اليد غير المؤتمنة فيندرج في غير المؤتمنة يد الغاصب، والبائع يضمن المبيع الذي يتعلق به حق توفية قبل القبض، فإن ضمان المبيع الذي هذا شأنه منه لأن يده غير مؤتمنة، ويد المتعدى بالدابة في الإجارة ونحوها، ويخرج بهذا القيد يد المودع وعامل القراض، ويد المساقي ونحوهم، فإنهم أمناء فلا يضمنون. وقولنا: اليد غير المؤتمنة خير من قول من قال: اليد العادية لأنها لا تعم هذه الصور المتقدمة.

وإنما يندرج فيه الغاصب، ونحوه وحد السبب ما يقال: عادة حصل الهلاك به من غير توسط، والتسبب ما يحصل الهلاك عنده بعلة أخرى: إذا كان السبب هو المقتضى لوقوع الفعل بتلك العلة. كحفر البئر في محل عدواناً، فيتردى فيها بهيمة أو غيرها، فإن أرداها غير الحافر فالضمان عليه دون الحافر تقديماً للمباشر على المتسبب، ويضمن المكره على إتلاف المال لأن الإكراه سبب، وفاتح القفص بغير إذن ربه فيطير ما فيه حتى لا يقدر عليه، والذي يحل دابة من رباطها، أو عبداً مقيداً خوف الهرب، فيهرب لأنه متسبب سواء كان الطيران أو الهرب عقيب الفتح، والحل أم لا؟ وكذلك السارق يترك الباب مفتوحاً، وما في

. . . .

ووافقنا أبو حنيف وحجتنا في الغصب أمور ثلاثة:

(الأمر الأول) القاعدة الأصولية، وهي أن ترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم ورسول الله ﷺ في قوله على اليد ما أخذت حتى ترده قد رتب الضمان على الأخذ باليد.

فيكون الأخذ باليد هو سبب الضمان، وقوله ﷺ ما ذكر قرينة تدل على ذلك كما يدل قولنا على الزاني الرجم، وعلى السارق القاطع على سببية هذين الوصفين فمن ادعى أنَّ غير الأخذ باليد سبباً بعد ذلك فعليه الدليل لأنَّ الأصل عدم سببية غير ما دل عليه قوله ﷺ ما ذكر.

(الأمر الثاني) القاعدة الأصولية الفقهية، وهي أنَّ الأصل ترتب الضمان المسببات، على أسبابها من غير تراخ، فيترتب حين وضع اليد لا ما بعد ذلك، والمضمون لا يضمن لأنَّه تحصيل الحاصل.

(الأمر الثالث) القياس على حوالة الأسواق فإنها كما لا تضمن عند الشافعية.

كذلك لا يضمن المغصوب بعد يوم الغصب وحجتنا في وطء الشبهة أما القياس على الغصب لأنَّه لا قائل بالفرق بينهما، وأما لأنَّ الصداق ترتب في ذمته بالوطأة الأولى، والأصل عدم انتقاله، وما قال أحد بوجوب صداقين وخالفنا الشافعي، فيهما فقال: تعتبر في المغصوب الأحوال كلها، ويضمن الغاصب أعلى القيم، ويعتبر في وطء الشبهة أعلى الرتب، فيجب لها صداق المثل في أشرف أحوالها كما يجب أعلى القيم في الغصب ووافقه في تضمين أعلى القيم أحمد بن حنبل، وجماعة من أصحابنا إلاَّ أنَّ الجماعة من الأصحاب اعتبروا الأخذ بأرفع القيم في حوالة الأسواق حكي اللخمي عن أشهب وعبد الملك أخذ القيم أرفع إذا حالت الأسواق والشافعي لم يعتبر التضمين بحوالة الأسواق كما علمت، وقد يفرق له بين حوالة الأسواق زيادة صفات السلع، بأن حوالة والأسواق رغبات الناس وهي بين الناس خارجة عن السلع، فلا تضمن بخلاف زيادة صفاتها وتظهر فائدة الخلاف في مسائل (منها) ما إذا غصبها ضعيفة مشوهة معيبة بأنواع من العيوب، فزالت تلك العيوب عنده فعندنا القيمة الأولى، وعند الشافعي الثانية لأنها أعلى وعلى

الدار أحد. وقال الشافعي رضي الله عنه: إن طار الحيوان عقيب الفتح ضمن، وإلا فلا لأن الحيوان طار حينئذٍ بإرادته لا بالفتح. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يضمن إلا في الزق إذا حله، فيتبدد ما فيه لنا أن هذه الأمور سبب الإتلاف عادة، فتوجب الضمان كسائر صور التسبب المجمع عليها. ولقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ [البقرة: ١٩٤] سقط خصوص التسبب بقي الغرم، وبالقياس على ما إذا فتح مراحه فخرجت ماشيته فأفسدت الزرع، فإنه يضمنه. احتجوا بأنه إذا اجتمع التسبب والمباشرة اعتبرت المباشرة دونه، والطير مباشر باختياره لحركة نفسه.

كمن حفر بئراً عدواناً فأردى فيها غيره إنساناً فإن المردى يضمن دون الأول، والحيوان قصده معتبر بدليل جوارح الصيد إن أمسكت لأنفسها لا يؤكل الصيد أو للصائد أكل، والجواب لا نسلم أن الطائر كان مختاراً للطيران ولعله كان مختاراً للإقامة لانتظار العلف، أو خوف الجوارح الكواسر، وإنما طار خوفاً من الفاتح وإذا احتمل واحتمل، والسبب معلوم فيضاف الضمان إليه. كحافر البئر يقع فيها حيوان مع إمكان اختياره لنزولها لفزع

. . . .

مذهبه لو تعلم البعد صنعة، ثم نسيها ضمنها الغاصب واحتج الشافعي وموافقوه، بوجوه **(الأول)** بأن الغاصب في كل وقت مأمور بالرد، فهو مأمور برد الزيادة فما لم يردها يكون غاصباً لها فيضمنها **(الثاني)** إنَّ الزيادة نشأت عن ملكه، وفي ملكه فتكون ملكه، ويد العدوان عليها فتكون مغصوبة، فيضمن كالعين المغصوبة **(الثالث)** أنَّه في الحالة الثانية ظالم والظلم علة الضمان، فيضمن والجواب أنَّ الوجوه الثلاثة، وإنْ كانت مسلمة إلاَّ إنا لا نسلم أنها سبب الضمان، فلا يلزم من الأمر ولا من الظلم ولا من غيرهما الضمان لعدم نصبها شرعاً سبباً له والأسباب الشرعية تفتقر إلى نصب شرعي ولفظ صاحب الشرع إنَّما اقتضى سببية وضع اليد ومفهومه أنَّ غيره ليس بسبب، فلا بد لسببية غيره من دليل، ولم يوجد وضع اليد في أثناء الغصب بل استصحابها واستصحاب الشيء لا يلزم أن يقوم مقامه بدليل نظائر **(منها)** أنَّ استصحاب النكاح لا يقوم مقام العقد الأول لصحته مع الاستبراء، والعقد لا يصح مع الاستبراء **(ومنها)** أنَّ الطلاق يوجب ترتب العدة عقيبه واستصحابه لا يوجب عدة **(ومنها)** وضع اليد عدواناً يوجب التفسيق.

والتأثيم ولو جن بعد ذلك، وهي تحت يده لم يأثم حينئذٍ، ولم يفسق **(ومنها)** ابتداء لعبادة يشترط فيها النيات، وغيرها من التكبير ونحوه ودوامها لا يشترط فيه ذلك، فعلمنا أنَّ استصحاب الشيء لا يلزم أن يقوم مقامه لا سيما وسبب الضمان هو الأخذ عدواناً، ولا يصدق عليه بعذر من الأخذ أنه أخذ الآن إلاَّ على سبيل المجاز لأنَّ حقيقة الأخذ تجري مجرى المناولة والحركات الخاصة لا يصدق شيء منها مع الاستصحاب، فعلم أنَّ سبب الضمان منفي في زمن الاستصحاب قطعاً، ونحن إنما نضمنه الآن بسبب متقدم لا بما هو حاصل الآن، فاندفع ما ذكروه، وأنَّ القيمة إنما هي يوم الغصب زادت العين أو نقصت **(المسألة الثانية)** اختلفت المذاهب، وتشعبت الآراء وطرق الاجتهاد فيما إذا ذهب جل منفعة العين كقطع

خلفه أو غير ذلك، ولا نسلم أن الصيد لا يؤكل إذا أكل منه الجارح سلمناه لكن الضمان متعلق بالسبب الذي توصل به الطائر لمقصده، كمن أرسل بازياً على طائر غيره فقتله البازي باختياره، فإن المرسل يضمن، وهذه المسألة تقتضي اختيار الحيوان، ولا نسلم أن الفتح سبب مجرد بل هو في معنى المباشرة.

لما في طبع الطائر من النفور من الآدمي، وأما إلقاء غير الحافر للبئر إنساناً أو إلقاؤه هو نفسه في البئر، فالفرق أن قصد الطائر ونحوه ضعيف. لقوله ﷺ: «**جرح العجماء جبار والآدمي يضمن**» قصد أو لم يقصد، فهذا هو تقرير قاعدة ما يوجب الضمان، وقاعدة ما لا يوجبه، وههنا مسألتان.

(المسألة الأولى) إذا قلنا: بالضمان فالضمان على الغاصب يوم الغصب دون ما بعده، وعند الشافعي تعتبر الأحوال كلها فيضمنه أعلى القيم وتظهر فائدة الخلاف إذا غصبها ضعيفة مشوهة معيبة بأنواع من العيوب فزالت تلك العيوب عنده، فعندنا القيمة الأولى،

. . . .

ذنب بغلة القاضي ونحو ذلك، فعندنا يضمن الجميع في جميع صور ذلك، وقال الشافعي: وابن حنبل رضي الله عنهما ليس له في جميع صور ذلك إلاّ ما نقص لأنّ الأصل بقاء ما بقي على ملكه، وقال: أبو حنيفة رضي الله عنه في العبد والثوب كقولنا في الأكثر: في أنه إذا ذهب النصف أو الأقل باعتبار المنفعة عادة فليس له إلا ما نقص، وقال: فإنّ قلع عين البهيمة فرفع القيمة استحساناً والقياس عندهم أن لا يضمن إلا النقص واختلفوا في تعليل هذا القول فمنهم من قال لأنه ينتفع بالأكل والركوب معاً وعليه فيتعدى الحكم للإبل والبقر دون البغال والحمير، ومنهم من قال بالركوب فقط، وعليه فيتعدى الحكم للبغال والحمير أيضاً فيضمن ربع القيمة فإذا قطع يدي العبد أو رجليه فأبو حنيفة يوافقنا في تخيير السيد بين تسليم العبد، وأخذ القيمة كاملة وبين إمساكه ولا شيء، وقال الشافعي رضي الله عنه تتعين القيمة كاملة ولا يلزم تسليم العبد على خلاف قوله في المسألة الأولى أعني مسألة قطع ذنب بغلة القاضي، ومنشأ الخلاف خلافهم في الملك هل يضاف للضمان وسببه معاً، وهو قول المخالف.

فلذا قال الضمان الذي سببه عدوان لا يوجب ملكاً لأنه سبب للتغليظ لا سبب للرفق أو يضاف للضمان فقط لا لسببه، وهو قولنا: وعلينا فالضمان قدر مشترك بين العدوان وغيره وبسط ذلك في المسألة الأولى لنا وجوه (الأول) أن نقول أنه أتلف المنفعة المقصودة، فيضمن كما لو قتلها، أما أنّه أتلف المنفعة المقصودة فلأنّ ذا الهيأة إذا قطع ذنب بغلته لا يركبها بعد، والركوب هو المقصود، وأما قياس ذلك على قتلها فلأنّه إذا قتلها ضمنها اتفاقاً مع بقاء انتفاعه بإطعامها لكلابه، وبذاته وبدبغ جلدها فينتفع به، أو بغير دباغ إلى غير ذلك من المنافع غير المقصودة عادة فلما لم يمنع ذلك من الضمان علمنا أنّ الضمان مضاف للقدر المشترك بينهما منها، وهو ذهاب المقصود، فيستويان في الحكم عملاً باشتراكهما في الموجب (الوجه الثاني) أنّه لو غصب عسلاً وشيرجا ونشا فعقد الجميع فالوذجا ضمن عندهم مع بقاء منافع كثيرة من المالية.

فكذلك ههنا (الوجه الثالث) أنه لو غصب عبد أفابق أو حنطة، فبلها بللاً فاحشاً ضمن عندهم مع

وعنده الثانية لأنها أعلى، وكذلك خالفنا في وطء الشبهة، فعندنا أول يوم الشبهة، وعنده يعتبر أعلى الرتب، فيوجب لها صداق المثل في أشرف أحوالها كما يوجب أعلى القيم في الغصب لنا قاعدة أصولية، وهي أن ترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم، ورسول الله ﷺ قد رتب الضمان على الأخذ باليد، فيكون الأخذ باليد هو سبب الضمان، فمن ادعى أن غيره سبب فعليه الدليل لأن الأصل عدم سببية غير ما دل عليه.

قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى ترده» فهذه قرينة تدل على سببية الأخذ كقولنا: على الزاني الرجم وعلى السارق القطع، فإنه يدل على سببية هذه الأوصاف، وهو في أثناء مدة الغصب لا يصدق عليه أنه أخذ الآن بل أخذ فيما مضى، فوجب أن يختص السبب بما مضى، وفي وطء الشبهة، وجب أن يكون كذلك لأنه لا قائل بالفرق أو لأن الصداق ترتب في ذمته بالوطأة الأولى، والأصل عدم انتقاله، وما قال أحد: بوجوب صداقين أو بالقياس على الغصب، ولنا قاعدة أخرى أصولية فقهية، وهي أن الأصل ترتب المسببات على

. . . .

بقاء التقرب في الأول بالعتق، وبقاء المالية في الثاني لكن جل المقصود ذهب.

فكذلك ههنا وكما أنه في الآبق حال بينه، وبين جميع العين وفي الحنطة أفسدها عليه ناجزاً بالبلل لتداعي الفساد إليها به.

كذلك صورة النزاع حال بينه وبين مقصوده وأفسده عليه ناجزاً مع إمكان تجفيف الحنطة، وعملها سويقاً وغير ذلك من المنافع.

وأما ما احتجوا به من الأمرين (الأول) قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ [البقرة، ١٩٤] والاعتداء حصل في البعض فتلزمه قيمة البعض (والثاني) أنَّ مقتضى أن تقويم المتلفات لا يختلف باختلاف الناس بل إنما يختلف باختلاف البلاد والأزمان أن تكون الجناية في بغلة القاضي أو الأمير مثلها في غيرها.

كما لو جنى على عبده أو داره في عدم لزوم قيمة الجميع بل البعض، ويؤيد ذلك أنّه لو قطع ذنب حمار التراب أو خرق ثوب الحطاب لم يلزمه جميع القيمة مع تعذر بيع ذلك من الأمير والقاضي، فإنهما لا يلبسان ذلك الثوب بسبب ذلك القطع اليسير، وأنّه لو قطع أذن الأمير نفسه أو أنف القاضي لما اختلفت الجناية فكيف بدابته مع الإثنين القاضي بقطع أنفه أشد فالجواب عن الأول بأحد ثلاثة وجوه (الأول) أنّ ظاهر الآية يقتضي أن يعور فرس الجاني كما عور فرسه وهذا الظاهر متروك إجماعاً (الثاني) أنّها وردت في الدماء لا في الأموال (الثالث) أن قوله تعالى: ﴿عليكم﴾ أي أنفسكم إنما تناول أنفسنا لأنه ضمير الأنفس، وعن الثاني بثلاثة وجوه (الأول) إن الدار جل مقصودها حاصل بخلاف الفرس (الثاني) إنا لا نسلم قولهم لا يختلف التقويم باختلاف الناس بل باختلاف البلاد والأزمان ألا ترى أنّ الدابة الصالحة للخاصة والعامة كالقضاة والخطباء أنفس قيمة لعموم الأغراض فيها ولتوقع المنافسة في المزايدة فيها أكثر من التي لا تصلح إلاّ لأحد الفريقين

أسبابها من غير تراخ، فيترتب الضمان حين وضع اليد لا ما بعد ذلك، والمضمون لا يضمن لأنه تحصيل الحاصل، وقياساً على حوالة الأسواق فإنها لا تضمن عندهم، وقد حكى اللخمي ذلك عن مالك وابن القاسم، وحكى عن أشهب وعبد الملك أخذ أرفع القيم إذا حالت الأسواق، والفرق للكل أن حوالة الأسواق رغبات الناس، وهي بين الناس خارجة عن السلع، فلا تضمن بخلاف زيادة صفاتها ووافق الشافعي في تضمين أعلى القيم أحمد بن حنبل، وجماعة من أصحابنا ووافق مشهورنا أبو حنيفة وعلى الأول لو تعلم العبد صنعة، ثم نسيها ضمنها الغاصب احتجوا بوجوه:

(الأول) بأن الغاصب في كل وقت مأمور بالرد فهو مأمور برد الزيادة، وما ردها فيكون غاصباً لها فيضمنها.

(الثاني) أن الزيادة نشأت عن ملكه وفي ملكه فتكون ملكه، ويد العدوان عليها فتكون مغصوبة فيضمن كالعين المغصوبة، ولأنه في الحالة الثانية ظالم، والظلم علة الضمان فيضمن، والجواب عن الأول والثاني والثالث أنها مسلمة، ولا تسلم أنها سبب الضمان فلا

. . . .

(الثالث) أنَّ القياس على أذن الأمير، وأنف القاضي باطل لأنَّ القاعدة أنَّ المعتبر في باب الدماء مزايا الأموال لا مزايا الرجال، فإن دية أشجع الناس وأعلمهم كدية أجبن الناس وأجهلهم فأين أحد البابين من الآخر.

وبالجملة فالنقص عند العلماء ثلاثة أقسام (الأول) ما تذهب به العين بالكلية فيوجب طلب القيمة اتفاقاً (والثاني) ما لا يبطل المقصود فلا تلزم به القيمة اتفاقاً (والثالث) ما يخل بالمقصود فهو محل الخلاف المذكور ولذلك قال الشيخ أبو الحسن اللخمي في مذهبنا: أنَّ التعدي في مذهب مالك، أربعة أقسام يسير لا يبطل الغرض المقصود به ويسير يبطله.

وكذلك كثير لا يبطل المقصود، وكثير يبطله فهذه أربعة أقسام متقابلة.

(أما القسم الأول) وهو اليسير الذي لا يبطل المقصود فلا يضمن العين.

وكذلك الكثير الذي لا يبطل المقصود، وهو القسم الثالث وأما القسم (الرابع) وهو الكثير الذي يبطل المقصود فيخير فيه كما تقدم، وعلى القول بتضمينه القيمة لو أراد به أخذه وما نقصه.

فذلك له عند مالك وابن القاسم وقال محمد: لا شيء له لأنَّه ملك أن يضمنه فامتنع فذلك رضي بنقصه (وأما القسم الثاني) وهو اليسير الذي يبطل المقصود فقاعدة مالك تقتضي تضمينه كما تقدم في ذنب بغلة القاضي قال: وتستوي في ذلك المركوبات والملبوسات هذا هو المشهور، وعن مالك لا يضمنه بذلك وفرق ابن حبيب بين الذنب، فيضمن وبين الإذن فلا يضمن لاختلاف الشين فيهما.

واتفقوا في حوالة الأسواق على عدم التضمين لأنَّها رغبات الناس فالنقص في رغبات الناس لا في المغصوب هذا تهذيب ما في الأصل.

وسلمه أبو القاسم ابن الشاط، وفي بداية المجتهد لحفيد ابن رشد والنقصان الطارىء على المغصوب.

أما من قبل المخلوق، وأما من قبل الخالق كأن يكون بأمر من السماء، وليس له في الثاني إلاَّ أن يأخذه

يلزم من الأمر، ولا من الظلم ولا من غيرهما الضمان فإن الأسباب الشرعية تفتقر إلى نصب شرعي، ولفظ صاحب الشرع اقتضى سببية وضع اليد، ومفهومه أن غيره ليس بسبب فلا بدّ لسببية غيره من دليل، ولم يوجد وضع اليد في أثناء الغصب بل استصحابها، أو استصحاب الشيء لا يلزم أن يقوم مقامه بدليل أن استصحاب النكاح لا يقوم مقام العقد الأول لصحته مع الاستبراء، والعقد لا يصح مع الاستبراء، وكذلك الطلاق يوجب ترتب العدة عقيبه، واستصحابه لا يوجب عدة، ووضع اليد عدواناً يوجب التفسيق، والتأثيم ولو جن بعد ذلك، وهي تحت يده لم يأثم حينئذٍ ولم يفسق، وابتداء العبادات يشترط فيها النيات وغيرها من التكبير ونحوه، ودوامها لا يشترط فيه ذلك، فعلمنا أن استصحاب الشيء لا يلزم أن يقوم مقامه.

لا سيما وسبب الضمان هو الأخذ عدواناً، ولا يصدق عليه بعد زمن الأخذ أنه أخذ الآن إلا على سبيل المجاز. لأن حقيقة الأخذ تجري مجرى المناولة، والحركات الخاصة لا يصدق شيء منها مع الاستصحاب، فعلم أن سبب الضمان منفي في زمن الاستصحاب قطعاً، ونحن إنما نضمنه الآن بسبب متقدم لا بما هو حاصل الآن فاندفع ما ذكروه، وأن القيمة إنما هو يوم الغصب زادت العين أو نقصت.

(المسئلة الثانية) إذا ذهبت جل منفعة العين كقطع ذنب بغلة القاضي، ونحو ذلك فعندنا يضمن الجميع، وهو فرع اختلفت فيه المذاهب، وتشعبت فيه الآراء وطرق الاجتهاد. فقال أبو حنيفة رضي الله عنه: في العبد والثوب كقولنا: في الأكثر، فإذا ذهب النصف أو الأقل باعتبار المنفعة عادة فليس له إلا ما نقص، فإن قلع عين البهيمة فربع القيمة استحساناً، والقياس عندهم أن لا يضمن إلا النقص، واختلفوا في تعليل هذا القول. فقيل: لأنه ينتفع بالأكل والركوب فعلى هذا يتعدى الحكم للإبل والبقر دون البغال والحمير، ومنهم من قال: الركوب فقط فيتعدى الحكم للبغال والحمير، فيضمن أيضاً ربع القيمة. وقال الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما: ليس له في جميع ذلك إلا ما نقص لأن الأصل بقاء ما بقي على ملكه، فإن قطع يدي العبد أو رجليه فوافقنا أبو حنيفة في تخيير السيد في تسليم العبد، وأخذ القيمة كاملة، وبين إمساكه، ولا شيء له. وقال الشافعي رضي الله عنه: تتعين القيمة كاملة، ولا يلزمه تسليم العبد خلاف قوله في المسئلة الأولى:

. . . .

ناقصاً، أو يضمنه قيمته يوم الغصب وقيل أن له أن يأخذه ويضمن الغاصب قيمة العيب.

وأما الأول فأما إن يكون بجناية الغاصب وأما أن يكون بجناية غيره عليه وهو عنده فالمغصوب في الأول مخير في المذهب بين أن يضمنه القيمة يوم الغصب أو يأخذه وما نقصته الجناية يبرم الجناية عند ابن القاسم وعند سحنون ما نقصته الجناية يوم الغصب، وذهب أشهب إلى إنّه مخير بين أن يضمنه القيمة أو

وأصل هذا الفقه أن الضمان الذي سببه عدوان لا يوجب ملكاً. لأنه سبب للتغليط لا سبب للرفق، وعندنا الملك مضاف للضمان لا لسببه، وهو قدر مشترك بين العدوان وغيره، وبسط ذلك في المسألة الأولى لنا وجوه.

(الأول) أن تقول: أنه أتلف المنفعة المقصود، فيضمن كما لو قتلها.

أما أنه أتلف المنفعة المقصودة فلأن ذا الهيأة إذا قطع ذنب بغلته لا يركبها بعد، والركوب هو المقصود، وأما قياس ذلك على قتلها فلأنه إذا قتلها ضمنها اتفاقاً مع بقاء انتفاعه بإطعامها لكلابه وبزاته، وبدبغ جلدها فينتفع به، أو بغير دباغ إلى غير ذلك من المنافع غير المقصودة عادة، ولما لم يمنع ذلك من الضمان علمنا أن الضمان مضاف للقدر المشترك بينهما منها، وهو ذهاب المقصود فيستويان في الحكم عملاً باشتراكهما في الموجب.

(الثاني) أنه لو غصب عسلاً وشيرجاً ونشا، فعقد الجميع فالوذجا ضمن عندهم مع بقاء منافع كثيرة من المالية فكذلك ههنا.

(وثالثها) أنه لو غصب عبداً فابق أو حنطة قبلها بللاً فاحشاً ضمن عندهم مع بقاء التقرب في الأول بالعتق، وبقاء المالية في الثاني لكن جل المقصود ذهب فكذلك ههنا، ولا يقال في الآبق: حال بينه وبين جميع العين، وفي الحنطة بتداعي الفساد إليها بالبلل لأنا نقول في صورة النزاع: حال بينه وبين مقصوده، وأفسده عليه ناجزاً مع إمكان تجفيف الحنطة وعملها سويقاً، وغير ذلك من المنافع، واحتجوا بأمرين.

(الأول) قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ والاعتداء حصل في البعض فتلزمه قيمة البعض.

(وثانيهما) أن هذه الجناية لو حصلت في غير بغلة القاضي أو الأمير لم تلزمه القيمة، فكذلك ههنا كما لو جنى على عبده أو داره لأن تقويم المتلفات لا يختلف باختلاف الناس إنما يختلف باختلاف البلاد، والأزمان ويؤكده أنه لو قطع ذنب حمار التراب، أو خرق ثوب الحطاب لم يلزمه جميع القيمة مع تعذر بيعه من الأمير، القاضي لأنهما لا يلبسانه بسبب ذلك القطع اليسير، ولو قطع، أذن الأمير نفسه أو أنف القاضي لما اختلفت الجناية، فكيف بدابته مع أن شين القاضي بقطع أنفه أشد؟ والجواب عن الأول أنه متروك الظاهر لاقتضائه أن يعور فرس الجاني كما عور فرسه، وليس كذلك إجماعاً.

. . . .

يأخذه ناقصاً ولا شيء له في الجناية كالذي يصاب بأمر من السماء، وإليه ذهب ابن المواز وسبب إلاّ في اختلاف الخلاف جعل ما حدث في المغصوب جعل ما حدث في المغصوب من نماء ونقصان كأنه حدث في ملك صحيح، فتجب للغاصب الغلة، ولا يلزمه شيء في النقصان سواء كان من سببه أو من عند

وقيل: أن الآية وردت في الدماء لا في الأموال، ولأن قوله تعالى: ﴿عليكم﴾ أي أنفسكم إنما تناول أنفسنا لأنه ضمير الأنفس، وعن الثاني أن الدار جل مقصودها حاصل بخلاف الفرس، وأما قولهم: لا يختلف التقويم باختلاف البلاد بل يختلف، فإن الدابة الصالحة للخصاصة، والعامة كالقضاة، والخطباء أنفس قيمة لعموم الأغراض فيها، ولتوقع المنافسة في المزايدة فيها أكثر من التي لا تصلح إلا لأحد الفريقين، وأما أذن الأمير وأنف القاضي، فإن القاعدة أن مزايا الرجال غير معتبرة في باب الدماء، ومزايا الأموال متغيرة فدية أشجع الناس، وأعلمهم كدية أجبن الناس وأجهلهم فأين أحد البابين من الآخر؟.

(تمهيد) تحصل أن النقص عند العلماء ثلاثة أقسام تارة تذهب العين بالكلية فله طلب القيمة اتفاقاً، وتارة يكون النقص يسيراً فليس له إلزام القيمة اتفاقاً، وتارة يكون الذاهب مخلاً بالمقصود فهو محل الخلاف، ولذلك قال الشيخ أبو الحسن اللخمي في مذهبنا: أن التعدي في مذهب مالك أربعة أقسام يسير لا يبطل الغرض المقصود به ويسير يبطله، وكذلك كثير لا يبطل المقصود منه وكثير يبطله، فهذه أربعة أقسام متقابلة.

أما القسم الأول: وهو اليسير الذي لا يبطل المقصود لا يضمن العين، وكذلك الكثير الذي لا يبطل المقصود وهو القسم الثالث، وأما القسم الرابع فيخير كما تقدم وعلى القول: بتضمينه القيمة لو أراد ربه أخذه وما نقصه، فذلك له عند مالك وابن القاسم. وقال محمد: لا شيء له لأنه ملك أن يضمنه فامتنع فذلك رضي بنقصه.

وأما القسم الثاني وهو اليسير الذي يبطل المقصود، فقاعدة مالك تقتضي تضمينه كما تقدم في ذنب بغلة القاضي. قال: وتستوي في ذلك المركوبات والملبوسات هذا هو المشهور، وعن مالك لا يضمنه بذلك، وفرق ابن حبيب بين الذنب فيضمن، والإذن فلا يضمن لاختلاف الشين فيهما، واتفقوا في حوالة الأسواق على عدم التضمين، لأنها رغبات الناس، فالنقص في رغبات الناس لا في المغصوب.

. . . .

الله، وهو القياس قول من يضمنه قيمته يوم الغصب فقط كأبي حنيفة وسحنون أو جعل المغصوب مضموناً على الغاصب في كل حال، وهو قياس قول أشهب وابن المواز أو أنَّه إنْ كانت يده عليه أخذه بأرفع القيم وأوجب عليه رد الغلة، وضمان النقصان سواء كان من فعله أو من عند الله، وهو قول الشافعي أو قياس قوله: أو أنَّ جناية الغاصب على الشيء الذي غصبه هو غصب ثاني متكررة منه.

كما لو جنى عليه وهو في ملك صاحبه، وهو قياس الشبه الذي هو عمدة مشهور مذهب مالك من التفرقة بين الجناية التي تكون من الغاصب، وبين الجناية التي تكون بأمر من السماء، والمغصوب في الثاني وهو ما إذا كان نقص الشيء الذي غصب منه بجناية غير الغاصب عليه، وهو عند الغاصب مخير بين أنْ يضمن الغاصب القيمة يوم الغصب، ويتبع الغاصب الجاني وبين أنْ يترك الغاصب، ويتبع الجاني بحكم

(الفرق الثامن عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب استحقاق بعضه إبطال العقد في الكل، وبين قاعدة ما لا يقتضي إبطال العقد في الكل)

إذا استحق بعض ما اشتريته أو صالحت عليه أو وجدت به عيباً، فله أحوال لأنه إما أن يكون مثلياً أو مقوماً، وإما أن يكون معيناً أو شائعاً، فأما المثلي فهو المكيل والموزون، فإن كان المستحق منه قليله لزمك باقيه لأن القليل لا يخل بمقصود العقد، والأصل لزوم العقد لك، وإن استحق كثيره فإنك تخير بين حبس الباقي بحصته من الثمن لأنه حقك في العقد، وبين رده لذهاب المقصود، وهو جل المعقود عليه فقد ذهب مقصود العقد في المعنى.

. . . .

الجنايات فهذا حكم الجنايات على العين في يد الغاصب وأما الجنايات على العين من غير أنْ يغصبها غاصب، فإنّها تنقسم عند مالك إلى قسمين جناية تبطل يسيراً من المنفعة، والمقصود من الشيء باقٍ فهذا يجب فيه ما نقص يوم الجناية وذلك بأن يقوم صحيحاً ويقوم بالجناية فيعطي ما بين القيمتين، وجناية تبطل الغرض المقصود فصاحبه يكون مخيراً إن شاء أسلمه للجاني وأخذ قيمته.

وإن شاء أخذ قيمة الجناية، وقال الشافعي وأبو حنيفة ليس له إلا قيمة الجناية وسبب الاختلاف الالتفات إلى الحمل على الغاصب وتشبيه إتلاف أكثر المنفعة بإتلاف العين ا هـ بتخليص فتأمل ذلك والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب استحقاق بعضه إبطال العقد في الكل وبين قاعدة ما لا يقتضي إبطال العقد في الكل)

وهو أنّ ما اشتريته أو صالحت عليه إذا استحق بعضه أو وجدت به عيباً فله ستة أحوال تنقسم إلى ثلاثة أقسام (القسم الأول) ما يقتضي فيه ذلك تخييرك في التماسك والرجوع بحصة البعض المستحق، أو المعيب من الثمن، وفي رده وذلك في ثلاث حالات.

(الحالة الأولى) أن يكون البعض المستحق أو المعيب شائعاً مما لا ينقسم، وليس من رباع الغلة فيخير فيما ذكر لأنّ حصة ذلك البعض معلومة بغير تقويم، فيستصحب العقد بحسب الإمكان، ولضرر الشركة سواء استحق الأقل أو الأكثر.

(الحالة الثانية) أنْ يكون ذلك البعض معيناً مثلياً، وهو الأكثر فتخير فيما ذكر لذهاب مقصود العقد في المعنى.

(الحالة الثالثة) أن يكون ذلك البعض شائعاً مما ينقسم أو من المتخذ للغلة، وهو الثلث فتخير فيما ذكر أيضاً لأنّ حصته من الثمن معلومة قبل الرضا به.

(القسم الثاني) ما لا يقتضي فيه ذلك إبطال العقد في الكل بل لزوم التمسك بالباقي، وذلك في حالتين.

وأما المقوم غير المثلى أن استحق أقلها إن كانت ثياباً ونحوها رجعت بحصته من الثمن لبقاء جل المعقود عليه، فلم يختل مقصود العقد، وإن استحق وجه الصفقة انتقضت كلها، أو يرد باقيها لفوات مقصود العقد، ويحرم التمسك بما بقي بحصته منّ الثمن لأن حصته لا تعرف حتى تقوم، فهو بيع بثمن مجهول هذا في استحقاق المعين، وكذلك في العيب إذا وجدته بها، وأما الجزء الشائع إذا استحق مما لا ينقسم، فيخير في التمسك بالباقي بحصته من الثمن لأن حصته معلومة بغير تقويم، فاستصحب العقد بحسب الإمكان، فهذه خمسة أحوال والفرق بينهما قد ظهر.

. . . .

(الحالة الأولى) أن يكون ذلك البعض شائعاً مما ينقسم أو متخذاً لغلة، وهو دون الثلث فيجب التمسك، والرجوع بحصة ذلك البعض من الثمن.

(الحالة الثانية) أن يكون ذلك البعض معيناً، وهو الأقل سواء كان من مقوم كالعروض والحيوان أو من مثلي أي مكيل أو موزون، فيجب التمسيك والرجوع في المقوم بحصة ذلك البعض بالقيمة لا بالقسمية، وفي المثلي بحصة ذلك البعض من الثمن قال. الأصل لأنّ القليل لا يخل بمقصود العقد لبقاء جل المعقود عليه، والأصل لزوم العقد لك.

(القسم الثالث) ما يقتضي تعين رد الباقي، وذلك في حالة واحدة وهي أن يكون ذلك البعض معنا من المقوم، وهو وجه الصفقة فيتعين حينئذٍ، إبطال العقد في الكل ويرد الباقي لفوات مقصود العقد ويحرم التمسك بما بقي بحصته من الثمن لأنّ حصته لا تعرف حتى تقوم، فهو بيع بثمن مجهول، ففي حاشية البناني على عبق عند قول خليل في مختصره من فصل الاستحقاق، وإن استحق بعض، فكالبيع أي المعيب ما نصه حاصل استحقاق البعض أن تقول لا يخلو أما أن يكون شائعاً، أو معيناً فإن كان شائعاً مما لا ينقسم، وليس من رباع الغلة خير المشتري في التماسك والرجوع بحصة المستحق من الثمن، وفي رده لضرر الشركة سواء استحق الأقل أو الأكثر وإن كان مما ينقسم، أو كان متخذاً لغلة خير في استحقاق الثلث، ووجب التمسك فيما دونه، وإن استحق جزء معين فإن كان خصوصاً كالعروض، والحيوان رجع بحصة البعض المستحق بالقيمة لا بالتسمية، وإن استحق وجه الصفقة تعين رد البناني، ولا يجوز التمسك بالأقل، وإن كان مثلياً فإن استحق الأقل رجع بحصته من الثمن، وإن استحق الأكثر خير في التماسك والرجوع بحصته من الثمن، وفي الرد.

وكذلك يخير في التماسك، والرد في جزء شائع مما لا ينقسم لأن حصته من الثمن معلومة قبل الرضا به أغار الحطاب ا هـ، كلام البناني بلفظه وسلمه الرهوني وكنون وهو عين ما في الأصل وسلمه ابن الشاط إلاّ أنّه زاد على ما في الأصل بيان حكم حالتي البعض الشائع إن كان مما ينقسم أو كان متخذاً لغلة، وهو ثلث أو دونه.

فلذا عولت عليه في بيان الفرق لا على ما في الأصل، فتنبه والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع عشر والمائتان بين قاعدة ما يجب التقاطه، وبين قاعدة ما لا يجب التقاطه)

قال الشيخ أبو الحسن اللخمي: الالتقاط قد يكون واجباً ومستحباً ومحرماً ومكروهاً بحسب حال الملتقط، وحال الزمان الحاضر وأهله، ومقدار اللقطة فإن كان الواجد مأموناً، ولا يخشى السلطان، إذا أشهرها، وهي بين قوم أمناء لا يخشى عليها منهم، ولها قدر فأخذها وتعريفها مستحب، وهذه صورة السائل لرسول الله ﷺ فقال: «خذها» ولأنه أحوط لصاحبها خوف أن يأخذها من ليس بمأمون، ولا ينتهي إلى الوجوب لأنه بين قوم أمناء، وبين غير الأمناء يجب الالتقاط لأن حرمة المال كحرمة النفس، ولنهيه عليه السلام عن إضاعة المال، وإن كان السلطان غير مأمون إذا أشهرها أخذها، أو الواجد غير أمين حرم عليه أخذها لأنه تسبب لضياع مال المسلم، وإن كانت حقيرة كره أخذها لأن الغالب عدم المبالغة في تعريف الحقير، وعدم الاحتفال به والحقير كالدرهم، ونحوه قال الشيخ أبو الوليد، في المقدمات: في لقطة المال ثلاثة أقوال الأفضل تركها من غير تفصيل لأن ابن عمر كان يمر باللقطة فلا يأخذها، والأفضل أخذها لأن فيه صون مال الغير. الثالث أخذ الجليل أفضل وترك الحقير أفضل، وهذا إذا كانت بين قوم مأمونين، وإمام عدل.

أما بين الخونة ولا يخشى السلطان إذا عرفت فالأخذ واجب اتفاقاً، وبين خونة ويخشى

. . . .

(الفرق التاسع عشر والمائتان بين قاعدة ما يجب التقاطه وبين قاعدة ما لا يجب التقاطه)

وهو إنَّ الالتقاط بحسب حال الملتقط بكسر القاف، وحال الزمان الحاضر وأهله ينقسم، كما في التوضيح ثلاثة أقسام إجمالاً وأربعة تفصيلاً (الأول) أن يعلم من نفسه الخيانة فيحرم التقاطها، (الثاني) أن يخاف ولا يتحقق أي بأن يشك فيكره (الثالث) إن يتيقن أمانة نفسه، وهو ينقسم إلى قسمين أمَا أن يخاف عليها الخونة أم لا، فإن خاف وجب عليه الالتقاط إن لم يخف فثلاثة أقوال لمالك الاستحباب والكراهة، والاستحباب فيما له بال والترك لغيره أفضل اهـ، باختصار أفاده البناني على عبق يعني أنَّ الترك لغير ماله بال أفضل من الالتقاط فهو مكروه لأنَّ الغالب عدم المبالغة في تعريف الحقير، وعدم الاحتفال به والحقير كالدرهم ونحوه كما سيأتي عن اللخمي قال البناني واختار التونسي من هذه الأقوال الكراهة أي مطلقاً كما في الجواهر وإليه أشار المصنف يعني الشيخ خليل بقوله: الخيانة، فيما إذا علم خيانة على الأحسن، واستظهر ابن عبد السلام وجوب الالتقاط عليه، وتركه نفسه أي، وهو القسم الأول الذي قال في التوضيح فيه بحرمة، التقاطها وفيما إذا شك فيها إن هو القسم الثاني الذي قال في التوضيح فيه بكراهته ولا يكون ذلك عذراً يسقط عنه ما وجب عليه من حفظ مال الغير، قال الحطاب: وما قاله حسن اهـ والله أعلم اهـ كلام البناني وسلمه الرهوني وكنون، ويتحصل من هذا أن وجوب الالتقاط على كلام التوضيح

من الإمام يخير بين أخذها وتركها بحسب ما يغلب على ظنه. أي الخوفين أشد؟ ويستثني لقطة الحاج، فلا يجري فيها هذا الخلاف كله لأنها بالترك أولى لأن مطلقتها يرحل إلى قطره، وهو بعيد فلا يحصل مقصود التعريف.

(قاعدة) خمس اجتمعت الأمم مع الأمة المحمدية عليها، وهي وجوب حفظ النفوس والعقول فتحرم المسكرات بإجماع الشرائع، وإنما اختلفت في شرب القدر الذي لا يسكر

. . . .

في قسم واحد من الأقسام الأربعة، وهو ما تحقق فيه أمران الأول أن يتيقن أمانة نفسه، والثاني أن لا يخاف على اللقطة الخونة، وإنّ عدم الوجوب فيما عداه، فيحرم في قسم وهو ما إذا علم خيانة نفسه، ويكره جزماً في قسم، وهو ما إذا شك في خيانة نفسه ويكره على الأحسن من الأقوال الثلاثة في قسم، وهو ما تحقق فيه أمران الأول أن يتيقن أمانة نفسه، والثاني أن لا يخاف على اللقطة الخونة.

وأما وجوب الالتقاط على ما استظهره ابن عبد السلام واستحسنه الحطاب ففي ثلاثة أقسام الأول ما تحقق فيه أمران تيقن أمانة نفسه، وخوف الخونة على اللقطة والثاني، والثالث ما إذا علم خيانة نفسه أو شك فيها ولا يكون علم الخيانة أو الشك فيها عذراً بل يجب عليه تركها، وعدم وجوب الالتقاط في قسم واحد، وهو ما تحقق فيه أمران تيقن أمانة نفسه، وعدم خوف الخونة على اللقطة ففي كراهته ثالثها إن كانت حقيرة كالدرهم، ونحوه والمختار الأول وانظر وجه عدم استحسانه وجوب الإلتقاط في هذا القسم أيضاً فإنّه لم يظهر حتى فيما إذا كانت حقيرة ضرورة إنّ كون الغالب عدم المبالغة في تعريف الحقير، وعدم الاحتفال به ليس أولى من تيقن خيانة نفسه التي أوجب عليه تركها.

فليتأمل بإمعان وهذا التفصيل إنما يجري على أحد الأقوال الثلاثة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد في المقدمات، حيث قال في الأصل في لقطة المال ثلاثة أقوال الأفضل تركها من غير تفصيل، لأنّ ابن عمر كان يمر باللقطة، فلا يأخذها والأفضل أخذها لأنّ فيه صون مال الغير الثالث أخذ الجليل أفضل وترك الحقير أفضل، وهذا إذا كان بين قوم مأمونين، والإمام عدل أما بين الخونة، ولا يخشى السلطان إذا عرفت فالأخذ واجب اتفاقاً، وبين خونة ويخشى من الإمام يخير بين أخذها، وتركها بحسب ما يغلب على ظنه أي الخوفين أشد ويستثنى لقطة الحاج، فلا يجري فيها هذا الخلاف كله لأنّها بالترك أولى لأنّ ملتقطها يرحل إلى قطره وهو بعيد فلا يحصل مقصود التعريف اهـ بلفظه نعم التفصيل في القول الثالث في كلام أبي الوليد غيره في كلام صاحب التوضيح وإنما يقرر منه في كلام صاحب التوضيح التفصيل في قول اللخمي الالتقاط قد يكون واجباً ومستحباً ومحرماً ومكروهاً بحسب حال الملتقط، وحال الزمان الحاضر وأهله ومقداراً للقطة فإن كان الواجد مأموناً، ولا يخشى السلطان إذا أشهرها، وهي بين قوم أمناء لا يخشى عليها منهم، ولها قدر فأخذها وتعريفها مستحب، وهذه صورة السائل لرسول الله ﷺ فقال: «خذها ولأنه أحوط لصاحبها خوف» أن يأخذها من ليس بمأمون، ولا ينتهي إلى الوجوب لأنّه بين قوم أمناء، وبين غير الأمناء يجب الالتقاط لأنّ حرمة المال كحرمة النفس، ولنهيه عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال، وإن كان السلطان غير مأمون إذا أشهرها أخذها أو الواجد غير أمين حرم عليه أخذها، لأنّه تسبب لضياع مال السلم، وإن كانت حقيرة كره أخذها لأنّ الغالب عدم المبالغة في تعريف الحقير، وعدم الاحتفال به، والحقير كالدرهم ونحوه كما في الأصل (تنبيهات الأول) قال الأصل، ولم أرَ أحداً فصل،

فحرم في هذه الملة تحريم الوسائل، وسد الذريعة يتناول القدر المسكر وأبيح في غيرها من الشرائع لعدم المفسدة، وحفظ الأعراض فيحرم القذف وسائر السباب، ويجب حفظ الأنساب فيحرم الزنى في جميع الشرائع، والأموال يجب حفظها في جميع الشرائع فتحرم السرقة ونحوها، ويجب حفظ اللقطة عن الضياع لهذه القاعدة، وقد تقدم بيان قاعدة فرض الكفاية وفرض الأعيان، والفرق بينهما بأن فرض الكفاية ما لا تتكرر مصلحته بتكرره. كإنقاذ الغريق فتكرير فعل النزول بعد شيل الغريق لا يحصل مصلحة بعد ذلك، وفرض الأعيان هو ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس مصلحتها الإجلال والتعظيم لله تعالى، وهو يتكرر حصوله بتكرر الصلاة، وحينئذٍ يظهر أن أخذ اللقطة من فروض الكفاية.

. . . .

وقسم أخذ اللقطة إلى الأحكام الخمسة إلاَّ أصحابنا بل كلهم أطلقوا فقال الشافعي: رحمه الله تعالى بالوجوب والندب، كما قال مالك قياساً على الوديعة بجامع حفظ المال، فيلزم الندب، أو قياساً على إنقاذ المال الهالك فيلزم الوجوب، وقال أبو حنيفة: أخذها مندوب إلاَّ عند خوف الضياع، فيجب، وعند أحمد ابن حنبل رضي الله عنه الكراهة لما في الالتقاط من تعريض نفسه لأكل الحرام، وتضييع الواجب من التعريف، فكان تركه أولى كتولي مال اليتيم، وتخليل الخمر، وقد ذم الله تعالى الدخول في التكاليف، لقوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض، والجبال﴾ فأبين أن يحملنها وأشفقهن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً أي ظلوماً لنفسه بتوريطها وتعريضها للعقاب، وجهولاً بالعواقب والحزم فيها، والأمانة قال العلماء هي ههنا التكاليف اهـ.

(التنبيه الثاني) قال الأصل أيضاً وجوب حفظ اللقطة عن الضياع لقاعدة أنَّ خمساً أجمعت الأمم مع الأمة المحمدية عليها وهي وجوب حفظ النفوس فيحرم القتل بإجماع الشرائع ويجب فيه القصاص ووجوب حفظ العقول فتحرم المسكرات بإجماع الشرائع، ويجب فيها الحد.

وإنما اختلفت في شرب القدر الذي لا يسكر، فحرم في هذه الملة تحريم الوسائل وسد الذريعة يتناول القدر المسكر، وأبيح في غيرها من الشرائع لعدم المفسدة فيه ووجوب حفظ الأعراض، فيحرم القذف وسائر السباب ويجب في ذلك الحد أو التعذير، ووجوب حفظ الأنساب، فيحرم الزنا في جميع الشرائع ويجب فيه، أما الرجم أو الحد.

ووجوب حفظ الأموال في جميع الشرائع، فتحرم السرقة ويجب فيها القطع أو التعزير.

وكذا نحوها اهـ بزيادة من محلي جمع الجوامع، وزاد في جمع الجوامع سادساً، وهو وجوب حفظ الدين المشروع له قتل الكفار، وعقوبة الداعين إلى البدع اهـ مع شرح المحلي فافهم (التنبيه الثالث) قال الأصل أيضاً أن ما تقدم في بيان الفرق بين قاعدتي فرض الكفاية، وفرض العين بأن فرض الكفاية ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كإنقاذ الغريق فإن تكرير فعل النزول بعد شيل الغريق لا يحصل مصلحة بعد ذلك، وفرض الأعيان ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فإن مصلحتها الإجلال والتعظيم لله تعالى، وهو يتكرر حصوله بتكرر الصلاة يظهر منه أن أخذ اللقطة من فروض الكفاية اهـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

وقال الشافعي رحمه الله: بالوجوب والندب. كما قال بهما مالك: قياساً على الوديعة بجامع حفظ المال فيلزم الندب، أو قياساً على إنقاذ المال الهالك، فيلزم الوجوب وقال أبو حنيفة: أخذها مندوب إلا عند خوف الضياع فيجب. وعند أحمد بن حنبل رضي الله عنه الكراهة لما في الالتقاط من تعريض نفسه لأكل الحرام، وتضييع الواجب من التعريف فكان تركه أولى كتولي مال اليتيم، وتخليل الخمر وقد ذم الله تعالى الدخول في التكاليف بقوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً﴾ [الأحزاب، ٧٢] أي ظلوماً لنفسه بتوريطها وتعريضها للعقاب، وجهولاً بالعواقب والحزم فيها، والأمانة قال العلماء: هي ههنا التكاليف، ولم أرَ أحداً فصل، وقسم أخذ اللقطة إلى الأحكام الخمسة إلا أصحابنا بل كلهم أطلقوا.

(الفرق العشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه العدالة، وبين قاعدة ما لا يشترط فيه العدالة)

قد تقرر في أصول الفقه أن المصالح أما في محل الضروريات، أو في محل الحاجيات أو في محل التتمات، وأما مستغنى عنه بالكلية أما لعدم اعتباره، وأما لقيام غيره مقامه، والفرق ههنا مبني على هذه القاعدة، فإن اشتراط العدالة في التصرفات مصلحة لحصول الضبط بها، وعدم الانضباط مع الفسقة، ومن لا يوثق به فاشتراط العدالة.

. . . .

(الفرق العشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه العدالة وبين قاعدة ما لا يشترط فيه العدالة)

وهو مبني على القاعدة الأصولية، وهي أن المصالح التي منها اشترط العدالة في التفرقات لحصول الضبط بها ضرورة أنه لا انضباط مع الفسقة، ومن لا يوثق به أربعة أقسام (القسم الأول) أن تكون في محل الضروريات، فينعقد الإجماع اشتراطها فيه، ولهذا هنا نظائر (منها) الشهادات فإن الضرورة تدعو لحفظ دماء الناس.

وأموالهم وأبضاعهم وأعراضهم عن الضياع فلو قبل فيها قول الفسقة، ومن لا يوثق به لضاعت هذه الأمور، وقد تقدم أنها مما أجمعت الأمم مع الأمة المحمدية على وجوب حفظه (ومنها) الولايات كالإمامة والقضاء، وأمانة الحكم.

فإنَّ هذه الولايات وغيرها مما في معنى هذه لو فوضت لمن لا يوثق به لحكم بالجور، وانتشر الظلم، وضاعت المصالح، وكثرت المفاسد.

نعم لم يشترط بعضهم في الإمامة العظمى الدالة لغلبة الفسوق على ولاتها فلو اشترطت لتعطلت

أما في محل الضرورات كالشهادات، فإن الضرورة تدعو لحفظ دماء الناس وأموالهم وأبضاعهم وأعراضهم عن الضياع، فلو قبل فيها قول الفسقة: ومن لا يوثق به لضاعت، وكذلك الولايات كالإمامة والقضاء وأمانة الحكم، وغير ذلك من الولايات مما في معنى هذه، لو فوضت لمن لا يوثق به لحكم بالجور، وانتشر الظلم وضاعت المصالح وكثرت المفاسد، ولم يشترط بعضهم في الإمامة العظمى العدالة لغلبة الفسوق على ولاتها، فلو اشترطت لتعطلت التصرفات الموافقة للحق في تولية من يوثق به من القضاة والسعاة. وأخذ ما يأخذونه وبذل ما يبذلونه، وفي هذا ضرر عظيم أقبح من فوات عدالة السلطان، ولما كان تصرف القضاة أعم من تصرف الأوصياء، وأخص من تصرف الأيمة اختلف في إلحاقهم بهم، أو بالأوصياء على الخلاف في عدالة الوصي، وإذا نفذت تصرفات البغاة بالإجماع مع القطع بعدم ولايتهم فأولى نفوذ تصرفات الولاة، والأئمة مع غلبة الفجور عليهم مع قدرة البغاة، وعموم الضرورة للولاة.

وأما محل الحاجات كإمامة الصلاة فإن الأئمة شفعاء، والحاجة داعية لإصلاح حال الشفيع عند المشفوع عنده، وإلا لا تقبل شفاعته فيشترط فيهم العدالة، وكذلك المؤذنون الذين يعتمد على أقوالهم في دخول الأوقات وإيقاع الصلوات.

أما من يؤذن لنفسه من غير أن يعتمد على قوله، فلا يشترط فيه عدالة كسائر الإذكار، وتلاوة القرآن فيصح جميع ذلك من البر والفاجر، وإنما تشترط العدالة لأجل الاعتماد على

. . . .

التصرفات الموافقة للحق في تولية من يوثق به من القضاة والسعاة وأخذ ما يأخذونه، وبذل ما يبذلونه وفي هذا ضرر عظيم فلذا أفسح من فوات عدالة السلطان ولما كان تصرف القضاة أعم من تصرف الأوصياء وأخص من تصرف الأئمة اختلف في إلحاقهم بالأئمة أو بالأوصياء، فيجري فيهم الخلاف في عدالة الوصي وإذا نفذت تصرفات القضاة بالإجماع مع القطع بعدم ولايتهم، فأولى نفوذ تصرفات الولاة والأئمة مع غلبة الفجور عليهم ومع قدرة البغاة وعموم الضرورة للولاة (القسم الثاني) أن تكون في محل الحاجيات فيجري الخلاف في اشتراطها نظراً لداعية الحاجة أو عدم اشتراطها نظراً لما يعارض داعيتها إن كان.

ولهذا هنا نظائر منها إمامة الصلاة، فإن الأئمة شفعاء، والحاجة داعية لإصلاح حال الشفيع عند المشفوع عنده وألا لا تقبل شفاعته، فيشترط فيهم العدالة لكن عند مالك، وجماعة معه نظراً لما ذكر وإنَّ صلاة المأموم مرتبطة بصلاة الإمام، وإن فسقه يقدح في صحة الربط، ولم يشترطها الشافعي رحمه الله نظراً إلى أنَّ الفاسق تصح صلاته في نفسه إجماعاً وكل مصل يصلي لنفسه عنده، فلم تدعه حاجة لصلاح حال الإمام (ومنها) المؤذنون الذين يعتمد على أقوالهم. في دخول الأوقات، وإيقاع الصلوات فإن حاجة الاعتماد على قول المؤذن فقط تدعو إلى اشتراط عدالته إذ لو كان المؤذن غير موثوق به حتى يأذن قبل الوقت لتعدى خلله للصلاة فإن الصلاة قبل وقتها باطلة.

قوله فقط، ولم أرَ في هذا القسم خلاف بخلاف الإمامة، اختلف العلماء في اشتراط العدالة فيها فاشترطها مالك وجماعة معه، ولم يشترطها الشافعي رحمه الله، والصلاة مقصد، والآذان وسيلة والعناية بالمقاصد أولى من الوسائل. غير أن الفرق عنده أن الفاسق تصح صلاته في نفسه إجماعاً، وكل مصلٍ يصلي لنفسه عند الشافعي فلم تدعه حاجة لصلاح حال الإمام، ومالك يرى أن صلاة المأموم مرتبطة بصلاة الإمام، وأن فسقه يقدح في صحة الربط فهذا منشأ الخلاف.

وأما الأذان فلا خلاف أنه لو كان المؤذن غير موثوق به حتى يؤذن قبل الوقت تعدى خلله للصلاة، فإن الصلاة قبل وقتها باطلة، ولو كان الإمام الفاسق غير متطهر، أو أخل بشرط باطن لا يطلع عليه المأموم لم يقدح عنده في صلاة المأموم. لأن المأموم حصل ذلك الشرط، فلا يقدح عنده تضييع غيره له، وإن أخل بركن ظاهر كالركوع والسجود ونحوهما، فالإطلاع عليه ضروري، فلا يحتاج إلى العدالة فيه لأن العلم الظاهر ناب عن العدالة في ضبط المصلحة فاستغنى عنها، فظهر الفرق بين الإمامة والأذان.

وأما محل التتمات فكالولاية في النكاح فإنها تتمة، وليست بحاجية بسبب أن الوازع الطبيعي في الشفقة على المولى عليها يمنع من الوقوع في العار، والسعي في الإضرار، فقرب عدم اشتراط العدالة كالإقرارات لقيام الوازع الطبيعي فيها. غير أن الفاسق قد يوالي

. . . .

فلذا لم يختلف العلماء في اشتراط العدالة في الآذان، وهو وسيلة واختلفوا في أمامة الصلاة وهي مقصد، والعناية بالمقاصد أولى من الوسائل لأنه لو كان الإمام الفاسق غير متطهراً وأخل بشرط باطن لا يطلع عليه المأموم لم يقدح عنده في صلاة المأموم لأنّ المأموم حصل ذلك الشرط فلا يقدح عنده تضييع غيره له، وإن أخل بركن ظاهر كالركوع والسجود ونحوهما فالإطلاع عليه ضروري فلا يحتاج إلى العدالة فيه لأنّ العلم الظاهر ناب عن العدالة في ضبط المصلحة فاستغنى عنها، فظهر الفرق بين الإمامة والآذان.

وأما من يؤذن لنفسه من غير أن يعتمد على قوله فلا يشترط فيه عدالة كسائر الإذكار، وتلاوة القرآن فإن جميع ذلك يصح من البر، والفاجر.

(القسم الثالث) أن تكون في محل التتمات، فيجري الخلاف في اشتراطها وعدم اشتراطها لتعارض شائبتين فيه.

ولهذا نظائرها أيضاً منها الولاية في النكاح فإنها تتمة وليست بحاجية، بسبب أن الوازع الطبيعي في الشفقة على المولى عليها يمنع من الوقوع في العار ومن السعي في الإضرار فقرب ذلك عدم اشتراط العدالة فيها كالإقرارات لقيام الوازع الطبيعي فيها إلاّ أنّ الفاسق لما كان قد يوالي أهل شيعته فيؤثرهم بتوليته كأخه وابنته، ونحو ذلك فيحصل لها المفسدة العظيمة اشترطت العادلة تتمة لأجل تعارض هاتين الشائبتين.

أهل شيعته، فيؤثرهم بولايته كأخته وابنته ونحو ذلك فيحصل لها المفسدة العظيمة، فاشترطت العدالة، وكان اشتراطها تتمة لأجل تعارض هاتين الشائبتين، وهذا التعارض بين

. . . .

ولهذا التعارض وقع الخلاف بين العلماء في اشتراط العدالة في ولاية النكاح وهل تصح ولاية الفاسق أم لا، وفي مذهب مالك قولان، ومنها الأوصياء لأنَّ الغالب على الإنسان أنَّه لا يوصي على ذريته إلاَّ من يثق بشفقته، فوازعه الطبيعي يحصل مصلحة الوصية إلاَّ أنه لما كان قد يولي أهل شيعته من الفسقة، فتحصل المفاسد من ولايتهم في المعاملات، والتزويج تعارضت هاتان الشائبتان فكان تعارضهما سبباً في كون اشتراط العدالة في الأوصياء تتمة كما تقدم في ولاية النكاح وفي الخلاف بين العلماء في اشتراط العدالة في الأوصياء.

(القسم الرابع) أن تكون فيما خرج عن الأقسام الثلاثة الضرورة، والحاجة والتتمة، فينعقد الإجماع على عدم اشتراطها فيه.

ولذلك نظائر هنا (منها) الإقرار لأنَّه على خلاف الوازع الطبيعي، فإنه إنما يقر على نفسه في ماله أو نفسه أو أعضائه أو نحو ذلك والطبع يمنع من المساحة، بذلك من غير سبب يقتضيه بل هو مع السبب المقتضي له شأن الطباع جحده.

فلا يعارض الطبع هنا موالاته لأهل شيعته، فإنَّ الإنسان مطبوع على تقديم نفسه على غيره كان من أهل شيعته، وأصدقائه أم لا، فلذا انعقد الإجماع على عدم اشتراطها فيه، ولم ينعقد في ولاية النكاح، والوصية لما علمت من أنَّ الولي والوصي يتصرفان لغيرهما، فيمكن فيهما مراعاة الأصدقاء في ذلك على غيرهم لأنَّه ترجيح لأحد الغيرين على الآخر (ومنها) الدعاوي فإنَّ المدعي، وإن كان إنما يدعي لنفسه فدعواه على وفق طبعه عكس الأقارير إلاَّ أنَّ إلزامه البينة على وفق دعواه، أو اليمين مع شاهد أو مع نكول على الخلاف، في صحة القضاء بالشاهد مع اليمين أو النكول لأنهما يبعدان التهمة عن الدعوى، ويقر بأنها من الصحة قائم مقام العدالة لرجحان الصدق على الكذب، حينئذٍ كما ترجح بالعدالة، وقس على هذه النظائر في هذه الأقسام الأربعة ما هو في معناها، فيحصل لك الفرق بين ما يشترط فيه العدالة إجماعاً إذا كان من الضرورة، أو على الخلاف إذا كان من الحاجة، وثم معارض، وإلاَّ فلا خلاف أو كان من التتمة لتعارض الشائبين فيه، وبين ما لا يشترط فيه العدالة إذا كان مما خرج عن الثلاثة، كما في الأصل.

وسلمه أبو القاسم بن الشاط، والله أعلم.

(تنبيهان الأول) قال العلامة الشربيني عند قوله: في جمع الجوامع: وليس منه أي من المرسل أي المطلق عن الاعتبار، والإلغاء المعبر عنه بالمصلحة المرسلة مصلحة ضرورية كلية قطعية لأنَّها مما دل الدليل على اعتبارها فهي حق قطعاً، واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لأصل القول به قال: والظن القريب من القطع كالقطع ا هـ.

ما خلاصته نقلاً عن السعد في التلويح إنَّ الإمام والغزالي قسم المصالح إلى ثلاثة أقسام (القسم الأول) ما شهد الشرع باعتباره، وهي أصل في القياس وحجة، وهي المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية أي التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمنال فكل ما يتضمن حفظ هذه

هاتين الشائبتين هو سبب الخلاف بين العلماء في اشتراط العدالة في ولاية النكاح، وهل تصح ولاية الفاسق أم لا؟ وفي مذهب مالك قولان: وكذلك اشتراط العدالة في الأوصياء تتمة أيضاً.

لأن الغالب على الإنسان أنه لا يوصي على ذريته إلا من يثق بشفقته، فوازعه الطبيعي يحصل مصلحة الوصية غير أنه قد يوالي أهل شيعته من الفسقة فتحصل المفاسد من ولايتهم

. . . .

الخمسة الضرورية، وكل ما يقويها فهي مصلحة، ودفعها مفسدة، وإذا أطلقنا المعين المخيل، والمناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس.

(القسم الثاني) ما شهد الشرع ببطلانه كنفي الصوم في كفارة الملك أي السلطان **(القسم الثالث)** ما لم يشهد له الشرع بالاعتبار، ولا بالبطلان.

وهذا في محل النظر، وهي المصالح الحاجية، والتحسينية فلا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعضد بشهادة الأصول لأنّه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي.

وإذا اعتضد بأصل فهو قياس ا هـ وما مشى عليه في هذا القسم المسمى بالمرسل، وبالمصلحة المرسلة هو أحد أقوال ذكرها الإمام أبو إسحق الشاطبي في كتابه الاعتصام، وعزى هذا القول إلى القاضي وطائفة من الأصوليين **(والثاني)** وهو اعتبار ذلك وبناء الأحكام عليه على الإطلاق لمالك.

(والثالث) وهو اعتبار ذلك بشرط قربه من معاني الأصول للشافعي ومعظم الحنفية.

قال: هذا ما حكى الإمام الجويني ا هـ.

ومن نظائر هذا القسم رمي بعض المسلمين من السفينة في البحر، لنجاة الباقين فعند أصحابنا يقرع بينهم من غير تفرقة بين الحر، والرقيق لأجل نجاة الباقين لكن بعد رمي الأموال غير الرقيق.

وقال المحلى لا يجوز رمي البعض بالقرعة لأنَّ القرعة لا أصل لها في الشرع في ذلك لأن نجاة الباقين ليس كلياً أي متعلقاً بكل الأمة ا هـ.

وفي العطار عليه ذكر الصلاح الصفدي أن مركباً كان في البحر وفيه مسلمون، وكفار فأشرفوا على الغرق وأرادوا ليرموا بعضهم إلى البحر لتخف المركب، وينجوا الباقي فقالوا: نقترع ومن وقعت عليه القرعة ألقيناه فقال: الريس نعد الجماعة.

فكل من كان تاسعاً في العدد ألقيناه فارتضوا بذلك، فلم يزل يعدهم ويلقي التاسع فالتاسع إلى أن ألقى الكفار أجمعين وسلم المسلمون وكان وضعهم على هيئة مخصوصة بأنْ وضع أربعة مسلمين، وخمسة كفاراً، ثم مسلمين ثم كافراً إلى آخر ذلك ووضع لهم ضابطاً وهو قول بعضهم

الله يقضي بكل يسر ... ويرزق الضعيف حيث كانا

فمهمل الحروف للمسلمين ومعجمها للكفار والابتداء بالمسلمين، والسير إلى جهة الشمال بالعدد فتأمل ذلك، وفيه أيضاً قبل ذلك عن الغز والصحيح إنَّ الاستدلال بالمرسل في الشرع لا يصور حتى يتكلم فيه بنفي أو إثبات إذ الوقائع لا حصر لها.

وكذا المصالح، وما من مسألة تعرض إلاَّ وفي الشرع دليل عليها أما بالقبول، أو بالرد فإنا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى فإنَّ الدين قد كمل، وقد استأثر الله برسوله، وانقطع الوحي.

في المعاملات والتزويج، فكان الاشتراط تتمة كما تقدم في ولاية النكاح وتعارض الشائبتين هو سبب الخلاف بين العلماء في اشتراط العدالة في الأوصياء، وأما ما خرج عن الأقسام

. . . .

ولم يكن ذلك إلاّ بعد كمال الدين، قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة، ٣] والذي يدل على عدم تصوره أنّ أحكام الشرع تنقسم إلى مواقع التعبدات، والمتبع فيها النصوص.

وأما في معناها، وما لم ترشد النصوص إليه فلا تعبد به، وإلى ما ليس من التعبدات، وهو ينقسم إلى ما يتعلق بالألفاظ كالأيمان، والمعاملات والطلاق.

وقد أحالها الشرع في موجباتها إلى قضايا العرف فيها بنفي، أو إثبات إلاّ ما استثناه الشارع عليه الصلاة والسلام كالاكتفاء بالعثكال الذي عليه مائة شمروخ إذا حلف أن يضرب مائة لما ورد في قصة أيوب عليه السلام، ولم ينسخ في شرعنا.

وإلى ما يتعلق بغير ألفاظ وهو منقسم إلى ما ينضبط في نفسه كالنجاسات والمحظورات وطرق تلقي الملك.

فهذه الأقسام منضبطة ومستنداتها معلومةً، وإلى ما لا ينضبط إلاّ بالضبط في مقابلة كالأشياء الطاهرة.

والأفعال المباحة تنضبط بضبط النجاسة، والحظر.

وكذلك الأملاك منتشرة تنضبط بضبط طرق النقل والإيذاء محرم على الاسترسال من غير ضبط، وينضبط بضبط ما استثنى الشرع في مقابلته.

فالوقائع إن وقعت في جانب الضبط ألحقت به وإنْ وقعت في الجانب الآخر ألحقت به، وإنْ ترددت بينهما، وتجاذبها الطرفان ألحقت بأقربهما، ولا بدّ وأنْ يلوح الترجيح لا محالة، فخرج منه أنّ كل مصلحة تتخيل في كل واقعة محبوسة بالأصول المتعارضة لا بدّ أن تشهد الأصول بردها أو قبولها اهـ وفي التلويح عنه أنّه قال:

وأما المصلحة الضرورية، فلا بعد في أن يؤدي إليها رأي مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين ولها نظائر منها رمي الكفار المترسين بأسرى المسلمين في الحرب المؤدي إلى قتل الترس معهم إذا قطع أو ظن ظناً قريباً من القطع بأنهم إن لم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره.

وإن رموا سلم غير الترس، فيجوز رميهم لحفظ باقي الأمة فأنا نعلم قطعاً بأدلة خارجة عن الحصر إنّ تعليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معنا ونحن إنما نجوز عند القطع أو ظن قريب من القطع.

وبهذا الاعتبار تخصص الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً أنّ الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي، وإن حفظ أصل الإسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد، وهذا وإن سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة إلى الأصول الأربعة لأنّ مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والإجماع، ولأنّ كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات سميناها مصلحة مرسلة لا قياساً إذ القياس أصل معين اهـ بتوضيح من المحلي، قال الشربيني: فعلم من قوله: ونحن إنما نجوزه الخ أنّه هو لا يقول به أي المرسل عند فقد الشروط.

الثلاثة الضرورة والحاجة والتتمة، فالإقرار يصح من البر، والفاجر والمسلم والكافر إجماعاً لأن الإقرار على خلاف الوازع الطبيعي، فإنه إنما يقر على نفسه في ماله أو نفسه أو أعضائه

. . . .

أما غيره، فيجوز أن يقول به عند الفقد كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد في أن يؤدي إليها رأي مجتهد، ومن قوله ولأنَّ كون هذه المعاني الخ أنَّه إنما جعل هذه من المصالح المرسلة لعدم تعين الدليل.

وإن رجعت إلى الأصول الأربعة لا لعدم الدليل.

كما في غيرها من المصالح المرسلة فإطلاق المرسل عليها بطريق المشابهة في عدم تعين الدليل، وإن كان في غيرها لعدمه، فليتأمل ا هـ.

وفي حاشية العطار عنه في المنخول أنَّه ذكر من نظائرها إنا لو فرضنا انقلاب أموال العالم بجملتها محرمة للكثرة المعاملات الفاسدة، واشتباه الغصوب بغيرها عسر الوصول إلى الحلال المحض، وقد وقع فنبيح لكل محتاج أن يأخذ مقدار كفايته من كل مال لأنَّ تحريم التناول يفضي إلى الهلاك وتخصيصه بمقدار سد الرمق يكف الناس عن معاملاتهم الدينية والدنيوية، ويتداعى ذلك إلى فساد الدنيا، وخراب العالم فلا يتفرغون، وهم على حالتهم مشرفون على الموت إلى صناعتهم وإشغالهم، والشرع لا يرضى بمثله قطعاً فنبيح لكل غني من ماله مقدار كفايته من غير سرف، ولا اقتصار على سد الرمق، ونبيح لكل مقتر في مال من فضل منه هذا القدر مثله ويشهد له قاعدة.

وهو أنَّ الشخص الواحد إذا اضطر إلى طعام غيره أو إلى ميتة يباح له مقدار الاستقلال محافظة على الروح فالمحافظة على الأرواح أولى وأحق ا هـ.

قال العطار: وقول الغزالي: وقد وقع أي هذا حصل في عصره.

وأما العصر الذي نحن فيه الآن فالحال أقوى وأشد، نسأل الله العافية والسلامة فالتمسك بما قاله الغزالي فيه أحرى سيما وقد ذكر صاحب جمع الجوامع في كتابه توشيح الترشيح كلاماً يقرب مما قاله الغزالي حيث نقل عن والده الإمام تقي الدين السبكي في ذكر المسائل التي انفرد بها واستخرجها قال: من جاءه شيء من المال، وهو غير مشرف، ولا سائل يأخذه حراماً كان أم حلالاً ثم إن كان حلالاً لا تبعة فيه تموله وإلا رده في مرده إن عرف مستحقه وإلا فهو كالمال الضائع، قال، وهذا هو ظاهر الأمر في قوله ﷺ ما أتاك من هذا المال.

وأنت غير مشرف ولا سائل، فخذه وإلا فلا تتبعه نفسك قال وليس في قوله ﷺ هذا ما يدفع ما نقوله لأنا على القطع بأنَّه لم يعن خصوص ذلك المال الذي دفعه هو ﷺ فلم يبق إلاَّ أعم منه من كل حلال، أو الأعم مطلقاً من كل مال قال: وهذا هو الراجح المتبادر إلى الذهن ا هـ المراد وفي حاشية كنون على عبق، وبنان أول باب البيوع، قال القلشاني اختلف في تعريف الحلال فقيل: هو ما لم يعرف أنَّه حرام، وقيل ما عرف أصله، والأول أرفق بالناس لا سيما في هذا الزمان قال بعض الأئمة: وعندي في هذا الزمان إنَّ من أخذ قدر الضرورة لنفسه وعياله من غير سرف، ولا زيادة على ما يحتاج إليه لم يأكل حراماً ولا شبهة، وقد قال القاسم بن محمد: لو كانت الدنيا حراماً لما كان لك بد من العيش ألاَّ ترى أنه يحل أكل الميتة، ومال الغير للمضطر فما ظنك بما ظاهره الإباحة هذا مما لا يكاد يختلف فيه، والحاصل أنَّ يطلب إلاَّ شبه فالأشبه بحسب الإمكان ا هـ ومراده ببعض الأئمة الفاكهاني كما في ابن ناجي ا هـ.

ونحو ذلك، والطبع يمنع من المسامحة بذلك من غير سبب يقتضيه بل هو مع السبب المقتضى له شأن الطباع جحده، فلا يعارض الطبع هنا احتمال موالاته لأهل شيعته، فإن

. . . .

المراد وفيه غير ذلك فانظره.

وأما القسم الثاني في كلام الغزالي، وهو ما شهد الشرع ببطلانه فهو الغريب لبعده عن الاعتبار كما في المحلي، وإلى تمثيل الغزالي له بقوله: كنفي الصوم الخ يشير إلى قول أبي إسحاق الشاطبي في كتابه الاعتصام حكى ابن بشكوال إن الحكم أمير المؤمنين أرسل في الفقهاء، وشاورهم في مسألة نزلت به فذكر لهم عن نفسه أنه عمد إلى إحدى كرائمه أي عقائل نسائه الحرائر ووطئها في رمضان فأفتوا بالإطعام.

وإسحاق بن إبراهيم ساكن فقال له أمير المؤمنين: ما يقول الشيخ في فتوى أصحابه فقال له: لا أقول بقولهم، وأقول بالصيام فقيل له: أليس مذهب مالك الإطعام فقال لهم: تحفظون مذهبه إلا أنكم تريدون مصانعة أمير المؤمنين إنما أمر مالك بالإطعام لمن له مال، وأمير المؤمنين لا مال له، إنما هو بيت مال المسلمين فأخذ بقوله أمير المؤمنين، وشكر له عليه ا هـ.

وهو صحيح ا هـ أي لأنَّ إفتاءه بغير الصوم مع ذلك مما شهد الشرع ببطلانه كما إنَّ إفتاءه بالصوم نظراً إلى أنَّه يرتدع به إذ يسهل عليه بذل المال في شهوة الفرج.

كذلك مما شهد الشرع ببطلانه كما في المحلى، قال أبو إسحق الشاطبي أيضاً حكي ابن بشكوال أنَّه اتفق لعبد الرحمن ابن الحكم مثل هذا في رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك، وكفارته فقال يحيى أي ابن يحيى المغربي الأندلسي تصوم شهرين متتابعين، ولما سئل عن حكمة مخالفته لإمام مذهبه الإمام مالك، وهو التخيير بين العتق والصيام والإطعام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم، ويعتق فحملته على أصعب الأمور عليه، وهو الصوم قال أبو إسحق فإن صح هذا عن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره كان مخالفاً للإجماع ا هـ.

نعم قال القرافي: إفتاء يحيى له بالصوم هو الأوفق يكون مشروعية الكفارات للزجر، ولم يفته يحيى على أنَّه أمر لا يجوز غيره ا هـ.

أي حتى يكون مخالفاً للإجماع، فاحتفظ على هذا التحقيق (التنبيه الثاني) نظم الشيخ إبراهيم الرياحي التونسي نظائر الصلاة التي تفسد على الإمام دون المأموم بقوله:

وأي صلاة للإمام فسادها	تبين فالمأموم في ذاك تابع
سوى عدة ساوت كواكب يوسف	وها أنا مبديها إليك وجامع
ففي حدث ينسى الإمام، وسبقه	وقهقهة والخوف في العد رابع
وإعلام مأموم يفوز إمامة	بتنجيسه، والبعض فيه منازع
وقطع إمام حين كشف لعورة	على ما لسحنون وقد وقيل واسع
ومستخلف لفظاً لغير ضرورة	لأجل رعاف وهي في العد سابع
ومستخلف بالفتح لم ينو ثم من	بتسليمه فات التدارك تابع
وتارك قبلي الثلاث وطال أن	هموا فعلوا لكن به الخلف واقع
ومنحرف لا يستجاز انحرافه	وهذا غريب بالتتمة طالع

الإنسان مطبوع على تقديم نفسه على غيره كان من أهل شيعته وأصدقائه أم لا. هذا هو الفرق بين الإقرار وولاية النكاح، والوصية أن الولي والوصي يتصرفان لغيرهما، فأمكن مراعاة الأصدقاء في ذلك لأنه ترجيح لأجد الغيرين على الآخر.

وأما ههنا فهو يتصرف في الإقرار لنفسه فلا يقدم عليه أحداً، وهو سبب انعقاد الإجماع في الإقرار دونهما، ومن هذا القسم الدعاوى تصح من البر والفاجر والمسلم والكافر، وإن كانت على وفق الطبع.

فإن المدعي إنما يدعي لنفسه فدعواه على وفق طبعه عكس الأقارير غير أن ههنا في الدعاوى ما يغني عن العدالة، ويقوم مقامها في حق المدعي، وهو إلزامه البينة على وفق دعواه، أو اليمين مع شاهد أو مع نكول على الخلاف في صحة القضاء بالشاهد، واليمين والنكول لأنهما يبعدان التهمة من الدعوى، ويقر بأنها من الصحة فقام ذلك مقام العدالة لرجحان الصدق على الكذب حينئذٍ كما ترجح بالعدالة، وقس على هذه النظائر في هذه الأقسام الأربعة ما هو في معناه، فيحصل لك الفرق بين ما يشترط فيه العدالة، وبين ما لا يشترط فيه.

(الفرق الحادي والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه اجتماع الشروط والأسباب وانتفاء الموانع، وقاعدة ما لا يشترط فيه مقارنة شروطه وأسبابه وانتفاء موانعه)

اعلم أن الإنشاءات كلها كالبياعات، والإجارات والنكاح والطلاق والعتق وغير ذلك، فجميع ما ينشأ من ذلك يشترط فيه حالة إنشائه مقارنة ما هو معتبر فيه حالة الإنشاء، فهذا شأن الإنشاءات كلها بخلاف الإقرارات لا يشترط فيها حضور ما هو معتبر في المقربة.

. . . .

وذا في صلاة ما الجماعة شرطها وإلا فبطلان على لكل شائع

والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه اجتماع الشروط والأسباب وانتفاء الموانع وقاعدة ما لا يشترط فيه مقارنة شروطه وأسبابه وانتفاء موانعه)

وهو أنّ ما كان سبباً في معاملة يشترط حال وقوعه مقارنة ما هو معتبر، فيما ينشأ منه من إجماع الشروط والأسباب وانتفاء الموانع وما كان دليل تقدم سبب لمعاملة لا يشترط حال وقوعه مقارنة شروط ذلك المسبب.

وأسبابه وانتفاء موانعه (والأول) هو الإنشاآت كلها كالبياعات والإجارات، والنكاح والطلاق، والعتق وغير ذلك فشأن الإنشاآت كلها أنه يشترط في جميع ما ينشأ منها مقارنة ما هو معتبر فيه حالة لإنشاء (والثاني) هو الإقرارات، فلا يشترط فيها حضور ما هو معتبر في المقر به حالة لإقرار لأنّ الإقرار

حالة الإقرار لأن الإقرار ليس سبباً في نفسه بل هو دليل تقدم السبب لاستحقاق المقربة في زمن سابق فيحمل على أن السبب مع ما هو معتبر فيه قد تقدم على الوجه المعتبر الشرعي، فمن قال: هو يستحق على ديناراً من ثمن دابة. حملنا هذا الإقرار على تقدم بيع صحيح على الأوضاع الصحيحة في ذات تقبل البيع لا خمر ولا خنزير على ما هو معتبر في البيع.

ولذلك قال العلماء رضي الله عنهم: إذا باعه بدينار، وفي البلد نقود مختلفة السكة تعين الغالب منها هنا لأن التصرف محمول على الغالب، ولو أقر بدينار في بلد، وفيها نقد غالب لا يتعين الغالب لأن الإقرار دليل على تقدم السبب لاستحقاق الدينار، فلعل السبب وقع في بلد آخر، وزمان متقدم تقدماً كثيراً يكون الواقع حينئذٍ سكة غير هذا الغالب، وتكون هي الغالبة في ذلك الوقت، وفي ذلك البلد، والاستحقاق يتبع زمن وقوع السبب لا زمن الإقرار به، ويكون هذا الغالب متجدداً بعد تجدد ذلك الغالب وناسخاً له، فما تعين هذا الغالب الحاضر الآن فيحمل الإقرار عليه كما تعين الغالب الموجود حالة الإقرار، فيقبل تفسيره في إقراره بأي سكة ذلك الدينار، وكذلك لو أقر المجنون الآن أو سكران أو مغمى عليه بدينار من ثمن بيع قبل إقراره، وحمل على أن ذلك البيع وقع من المجنون حالة عقله، ومن السكران حالة صحوه ومن المغمى عليه حالة إفاقته.

. . . .

ليس سبباً لاستحقاق المقر به بل هو دليل تقدم السبب لاستحقاقه في زمن سابق فيحمل على أنَّ السبب مع ما هو معتبر فيه، قد تقدم على الوجه المعتبر الشرعي فمن قال هو يستحق على ديناراً من ثمن دابة حملنا هذا الإقرار على تقدم بيع صحيح على الأوضاع الصحيحة في ذات تقبل البيع لا خمر ولا خنزير على ما هو معتبر في البيع لأنَّ التصرف محمول على الغالب، وعلى مقتضى هذا الفرق تتفرع مسألتان.

(**المسألة الأولى**) قال العلماء رضي الله عنهم: إذا باعه بدينار، وفي البلد نقود مختلفة السكة تعين الغالب منها هنا لأنَّ التصرف محمول على الغالب، ولو أقر بدينار في بلد، وفيها نقد غالب لا يتعين الغالب، بل يقبل تفسيره في إقراره بأي سكة، ذلك الدينار لأنَّ الإقرار دليل على تقدم السبب لاستحقاق الدينار، فلعل السبب واقع في بلد آخر في زمان متقدم تقدماً كثيراً، والغالب حينئذٍ في ذلك الوقت، وفي ذلك البلد سكة غير هذا الغالب المتجدد ناسخاً.

لذلك الغالب الواقع قبله والاستحقاق يتبع زمن وقوع السبب لا زمن الإقرار به.

وهكذا جميع النظائر التي تكون الشروط فيها فائتة حالة الإقرار ويمكن اعتبارها في الزمن الماضي الذي هو زمن وقوع السبب كما لو أقر المجنون الآن أو سكران الآن أو مغمى عليه الآن بدينار من ثمن بيع قبل إقراره، فيحمل على أنَّ ذلك البيع، وقع من المجنون حالة عقله، ومن السكران حالة صحوه، ومن المغمى عليه حالة إفاقته، وإنَّ شروط البيع الآن مفقودة في حقهم.

وكما لو أقر أنَّه يستحق عليه ثمن بيع هذه الدار الموقوفة الآن، فيصح إقراره ويحمل على حالة تكون فيه هذه الدار طلقاً، وأما النظائر التي تتعذر فيها الشروط، في الماضي والحاضر كما لو أقر بدينار من ثمن

وأن شروط البيع الآن مفقودة في حقهم، وكذلك لو أقر أنه يستحق عليه ثمن بيع هذه الدار الموقوفة الآن صح إقراره، وحمل على حالة تكون فيها هذه الدار طلقاً وكذلك جميع هذه النظائر التي تكون الشروط فيها فائتة حالة الإقرار، ويمكن اعتبارها في الزمن الماضي.

أما لو علم التعذر في الماضي والحاضر بطل الإقرار. كما لو قال: من ثمن هذا الخنزير فإن الخنزير لا يكون في الماضي غير خنزير، والوقف يمكن أن يكون طلقاً، وكذلك بقية النظائر تتخرج على هذا الأسلوب، ومقتضي هذا الفرق، وهذه القاعدة، أن تشترط المقارنة إذا أوصي لجنين أو ملكه، ويشترط التقدم فيما إذا أقر له لتقدم السبب على الإقرار، فإن حصلَ الشك في تقدم الجنين لم يلزم الإقرار لأنا شككنا في المحل القابل للملك، وهو شرط، والشك في الشرط يمنع ترتب المشروط على ما تقدم في أول الفروق.

(الفرق الثاني والعشرون والمائتان بين قاعدة الإقرار الذي يقبل الرجوع عنه وبين قاعدة الإقرار الذي لا يقبل الرجوع عنه)

الأصل في الإقرار اللزوم من البر والفاجر لأنه على خلاف الطبع كما تقدم، فضابط ما لا يجوز الرجوع عنه من الإقرار هو الرجوع الذي ليس له فيه عذر عادي، وضابط ما يجوز الرجوع عنه أن يكون له في الرجوع عنه عذر عادي، وفي الفرق مسائل.

. . . .

هذا الخنزير فإن الخنزير لا يكون في الماضي، غير خنزير فيبطل الإقرار في ذلك.

(المسألة الثانية) إذا أوصى لجنين أو ملكه، فالشرط المقارنة.

وإذا أقرّ له فالشرط تقدم السبب على الإقرار فإن حصل الشك في تقدم الجنين لم يلزم الإقرار لأنا شككنا في المحل القابل للملك، وهو شرط والشك في الشرط يمنع ترتب المشروط على ما تقدم في أول الفروق أفاده الأصل يسلمه أبو القاسم ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثاني والعشرون والمائتان بين قاعدة الإقرار الذي يقبل الرجوع عنه وبين قاعدة الإقرار الذي لا يقبل الرجوع عنه)

وهو أنّه وإنْ كان الأصل في الإقرار اللزوم من البر والفاجر لأنّه على خلاف الطبع كما تقدم ولذا قال ابن عرفة الإقرار خبر يوجب حكم صدقه على قائله، فقط بلفظه أو لفظ نائبه لكنه من حيث أنّه قد يكون للمقر في الرجوع عنه عذر عادي وقد لا يكون له ذلك انقسم قسمين **(الأول)** ما لا يجوز الرجوع عنه وضابطه ما ليس للمقر في رجوعه عنه عذر عادي وهذا هو الغالب إلاّ أنّ في نفوذه تفصيلاً أشار له ابن عاصم بقوله:

ومـا لـك لأمـره أقـرّ فـي	صـحـتـه لأجـنـبـي اقـتـفـي
ومـا لـوارث فـفـيـه اخـتـلـفـا	ومـنـفـذ لـه لـتـهـمـة نـفـي
ورأس مـتـروك المقـر ألـزمـا	وهـو بـه فـي فـلـس كـالـغـرمـا
وأنْ يـكـن لأجـنـبـي فـي المرض	غـيـر صـديـق فـهـو نـافـذ الـغـرض

(المسألة الأولى) إذا أقر الوارث للورثة أن ما تركه أبوه ميراث بينهم على ما عهد في الشريعة، وما تحمل عليه الديانة، ثم جاء شهود أخبروه أن أباه أشهدهم أنه تصدق عليه في صغره بهذه الدار، وجازها له أو أقر أنه ملكها عليه بوجه شرعي، فإنه إذا رجع عن إقراره بأن التركة موروثة إلا هذه الدار المشهود بها له دون الورثة واعتذر بأخبار البينة له، وأنه لم يكن عالماً بذلك بل أقر بناءً على العادة.

ومقتضى ظاهر الشريعة فإنه يسمع دعواه وعذره، ويقيم بنيته، ولا يكون إقراره السابق مكذباً للبينة، وقادحاً فيها لأن هذا عذر عادي تسمع مثله.

(المسألة الثانية) في الجواهر إذا قال: له علي مائة درهم حلف أو حتى يحلف أو مع يمينه فيحلف القمر له فنكل المقر، وقال: ما ظننت أنه يحلف لا يلزمه شيء لأن العادة

. . . .

ولصديق أو قريب لا يرث ... يبطل ممن بكلالة ورث
وقيل بل يمضي بكل حال ... وعند ما يؤخذ بالأبطال
قيل بإطلاق ولابن القاسم ... يمضي من الثلث بحكم جارم

الخ وخلاصته إنَّ المالك لأمره تارة يقر في صحته، وتارة في مرضه، وفي كل منهما أما أن يكون المقر له وارثاً أو أجنبياً انظر شروح العاصمية (والقسم الثاني) ما يجوز الرجوع عنه، وضابطه ما للمقر عذر عادي في رجوعه عنه، ومثل له الأصل بثلاث مسائل فقال: (المسألة الأولى) إذا أقر الوارث للورثة إنَّ ما تركه أبوه ميراث بينهم على ما عهد في الشريعة، وما تحمل عليه الديانة، ثم جاء شهود أخبروه إنَّ أباه أشهدهم أنَّه تصدق عليه في صغره بهذه الدار، وحازها له أو أنَّ والده أقر أنَّه ملكها عليه بوجه شرعي فإنه يقبل رجوعه عن إقراره، وأنَّه كان بناءً على العادة ومقتضى ظاهر الشريعة، وعذره بأنَّه لم يكن عالماً بما أخبرته البينة به من أنَّ التركة كلها موروثة إلاَّ هذه الدار المشهود بها له دون الورثة لأنَّه عذر عادي يسمع مثله، فيقيم بينته، ولا يكون إقراره السابق مكذباً للبينة، وقادحاً فيها ا هـ وسلمه أبو القاسم بن الشاط.

وفي شرح التسولي على العاصمية ما نصه قال أبو العباس الملوي اعتمد ما للقرافي غير واحدٍ من الحفاظ المتأخرين، وتلقوه بالقبول منهم أبو سالم إبراهيم اليزناسني ا هـ.

وبه يعلم ضعف ما في الحطاب عن سحنون من أنَّ إقراره الأول مكذب للبينة، فلا ينتفع بها نقله في بابي الإقرار والقسمة بعد أن نقل عن المازري أنَّه أفتى بمثل ما للقرافي وبالجملة فالمعتمد ما للقرافي وبه كنت أتيت انظر شرحنا للشامل، ويؤيده ما مر أول الاستحقاق ا هـ.

بلفظه وما مر أول الاستحقاق هو ما نقله عن ابن عرفة من أنَّ حكم الاستحقاق الوجوب عند تيسر أسبابه في الربع، والعقار بناءً على عدم يمين مستحقه، وعلى يمينه هو مباح كغير العقار والربع لأنَّ الحلف مشقة ا هـ.

قال ومراد ابن عرفة إذا لم تسمح نفسه بذلك لما فيه حينئذٍ من إطعام الحرام لغيره مع القدرة على منعه منه، وقد قال عليه السلام: «لا يحل مال امرىء مسلم إلاَّ عن طيب نفس منه» وقال: «انصر أخاك وإن

جرت بأن هذا الاشتراط يقضي عدم اعتقاد لزوم ما أقر به، وقال ابن عبد الحكم: إن قال: له علي مائة أن حلف أو ادعاها أو مهمى حلف بالعتق أو أن استحل ذلك، أو إن كان يعلم أنها له أو إن أعارني داره فأعاره، أو إن شهد عليها فلان فشهد عليه بها لا يلزمه في هذا كله شيء لأن العادة جرت على أن هذا ليس بإقرار، فإن قال: أن حكم بها على فلان فحكم بها عليه لذمته لأن الحكم سبب فيلزمه عند سببها، والأول كله شروط الأسباب بل استعبادات محضة مخلة بالإقرار.

(المسألة الثانية) فقال: له عندي مائة من ثمن خمراً وميته لم يلزمه شيء.

لأن الكلام بآخره، والقاعدة أن كل كلام لا يستقل بنفسه إذا اتصل بكلام مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه قوله: من ثمن خمر لا يستقل بنفسه، فيصير الأول

. . . .

ظالماً ونصره أن تمنعه عن ظلمه» فالمستحق حينئذٍ آثم بعدم قيامه بالاستحقاق لأنه ترك واجباً عليه فهو راجع إلى تغيير المنكر، وهو واجب على كل من قدر عليه والمستحق من ذلك القبيل، وهذا عام سواء كان الاستحقاق من ذي الشبهة أو من غاصب لأنَّ المستحق يجب عليه أن يعلم أنَّ ذا الشبهة بأنَّه لا ملك له فيه وأنه يستحقه منه، وإنْ لم تسمح نفسه به، ويطلعه على بيان ملكه للشيء المستحق، وإذا لم يعلمه كان قد ترك واجباً عليه آثماً بذلك، وهو معنى وجوب قيامه بالاستحقاق خلافاً لما للشيخ الرهوني من أنه لا يظهر وجوبه بالنسبة الذي الشبهة اهـ انتهى المراد بلفظه، وقال الأصل (**المسألة الثانية**) في الجواهر إذا قال له: علي مائة درهم إنْ حلف أو إذا حلف أو متى حلف، أو حتى يحلف أو مع يمينه، أو بعد يمينه فحلف المقر له فنكل المقر، وقال: ما ظننت أنه يحلف لا يلزمه شيء لأنَّ العادة جرت بأنَّ هذا الاشتراط يقتضي عدم اعتقاد لزوم ما أقر له به، وقال ابن عبد الحكم: إن قال له: علي مائة أن حلف أو دعاها أو مهما حلف بالعتق أو إن استحق ذلك، أو إن كان يعلم أنها له أو إن أعارني داره فأعاره أو إن شهد علي بها فلان فشهد عليه بها لا يلزمه في هذا كله شيء لأن العادة جرت على أن هذا ليس بإقرار فإن قال إن حكم بها على فلان فحكم بها عليه لزمته لأنَّ الحكم سبب، فيلزمه عند سببها، والأول كله شروط لا أسباب بل استبعادات محضة مخلة بالإقرار اهـ (**المسألة الثالثة**) إذا أقر فقال له عندي مائة من ثمن خمر أو ميتة لم يلزمه شيء لأن الكلام بآخره والقاعدة إنَّ كل كلام لا يستقل بنفسه إذا اتصل بكلام مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه، وقوله من ثم خمر لا يستقل بنفسه فيصير الأول المستقل غير مستقل.

وكذلك الصفة والاستثناء والغاية والشرط ونحوها مما لا يستقل بنفسه اهـ كلام الأصل وسلمه أبو القاسم بن الشاط، والله سبحانه وتعالى أعلم (**فائدة**) قال التسولي على العاصمية والمراد بالكلالة هنا الفريضة التي لا ولد فيها ذكراً أو أنثى، وإن سفل بأن كان فيها أبوان أو زوجة أو عصبة.

وأما الكلالة في باب الميراث فهي الفريضة التي لا ولد ولا والد، وفيها يقول القائل:

ويسألونك عن الكلالة هي انقطاع النسل لا محالة

لا والد يبقى ولا مولود فانقطع الأبناء والجدود

اهـ بلفظه.

المستقل غير مستقل الصفة، والاستثناء، وكذلك الصفة والاستثناء، والغاية والشروط ونحوها.

(الفرق الثالث والعشرون والمائتان بين قاعدة ما ينفذ من تصرفات الولاة والقضاة وبين قاعدة ما لا ينفذ من ذلك)

وهو خمسة أقسام:

(القسم الأول) ما لم تتناوله الولاية بالأصالة أعلم أن كل من ولي ولاية الخلافة، فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة.

لقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ [الأنعام، ١٥٢] ولقوله عليه السلام: **«من ولى من أمور أمتي شيئاً ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام»** فيكون الائمة والولاة معزولين عما ليس فيه بذل الجهد، والمرجوح أبداً ليس بالأحسن بل الأحسن ضده، وليس الأخذ به بذلاً للاجتهاد بل الأخذ بضده، فقد حجر الله تعالى على الأوصياء التصرف فيما هو ليس بأحسن مع قلة الفائت من المصلحة في ولايتهم لخستها بالنسبة إلى الولاة والقضاة، فأولى أن يحجر على الولاة، والقضاة في ذلك، ومقتضى هذه النصوص أن يكون الجميع معزولين عن المفسدة الراجحة، والمصلحة المرجوحة والمساوية وما لا مفسدة فيه، ولا مصلحة.

. . . .

(الفرق الثالث والعشرون والمائتان بين قاعدة ما ينفذ من تصرفات الولاة والقضاة وبين قاعدة ما لا ينفذ من ذلك)

وهو أنّ ما ينفذ من ذلك، ولا ينقض هو ما اجتمع فيه خمسة أمور **(الأول)** ما تتناوله الولاية بالأصالة مما دل قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالتي هي أحسن﴾ [الأنعام، ١٥٢] وقوله عليه الصلاة والسلام: **«من ولي من أمر أمتي شيئاً ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام»** على أنّ كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لايحل له أن يتصرف إلا بما هو أحسن.

أو ما فيه بذل الجهد وعلى أنّ قاعدة الولاية أنّها إنما تتناول واحداً من أربعة أمور هي جلب المصلحة الخالصة أو الراجحة ودرء المفسدة الخالصة أو الراجحة **(والثاني)** الموافقة لدليل الحكم **(والثالث)** الموافقة لسببه وحجته، وقد تقدم الفرق بين الأسباب والأدلة والحجاج وأنّ القضاة يعتمدون الحجاج والمجتهدين يعتمدون الأدلة، وإنّ المكلفين يعتمدون الأسباب **(والرابع)** انتفاء التهمة فيه **(والخامس)** وقوعه على الأوضاع الشرعية كان مجمعاً عليه أو مختلفاً فيه.

وأما ما لا ينفذ من ذلك وينقض فهو ما انتفى فيه واحد من هذه الخمسة المذكورة.

فلذا انقسم خمسة أقسام **(القسم الأول)** ما لا تتناوله الولاية بالأصالة وهو نوعان **(النوع الأول)** ما دلت النصوص المتقدمة على أنّ كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية يكون معزولاً عنها إذا أجراه في ولايته.

لأن هذه الأقسام الأربعة ليست من باب ما هو أحسن، وتكون الولاية إنما تتناول جلب المصلحة الخالصة أو الراجحة، ودرء المفسدة الخالصة أو الراجحة، فأربعة معتبرة، وأربعة ساقطة، ولهذه القاعدة قال الشافعي رضي الله عنه: لا يبيع الوصي صاعاً بصاع لأنه لا فائدة في ذلك، ولا يفعل الخليفة ذلك في أموال المسلمين، ويجب عليه عزل الحاكم إذا ارتاب فيه دفعاً لمفسدة الريبة عن المسلمين، ويعزل المرجوح عند وجود الراجح تحصيلاً لمزيد المصلحة للمسلمين، واختلف في عزل أحد المساويين بالآخر.

فقيل: يمتنع لأنه ليس أصلح للمسلمين، ولأنه يؤذي المعزول بالعزل والتهم من الناس، ولأن ترك الفساد أولى من تحصيل الصلاح للمتولي، وأما الإنسان في نفسه فيجوز له ذلك فيما يختص به حصلت مصلحة أم لا، فللإنسان أن يبيع صاعاً بصاع وما يساوي ألفاً بمائة، فإن قلت تجويز ذلك يوجب أن يلتبس من يحجر عليه بمن لا يحجر عليه، ويلتبس الرشيد بالسفيه. لأن السفيه هو الذي يفعل ذلك. قلت: لا نسلم أنا نحجر على من يفوت المصلحة كيف كانت. بل ضابط ما يحجر به أن كل تصرف خرج عن العادة، ولم يستجلب به حمداً شرعياً، وقد تكرر منه فإنه يحجر به، والقيد الثاني احتراز من استجلاب حمد الشراب والمساخر، والثالث احتراز عن رمي درهماً في البحر، فإنه لا يحجر عليه

. . . .

وذلك كل ما ليس هو بأحسن، وليس فيه بذل الجهد مما خرج عن قاعدة الولاية المذكورة وصار واحداً من الأربعة الساقطة التي هي المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة والمساوية.

وما لا مصلحة فيه ولا مفسدة فمن هنا قال الشافعي: رضي الله عنه لا يبيع الوصي صاعاً بصاع لأنه لا فائدة في ذلك، ولا يفعل الخليفة ذلك في أموال المسلمين.

ويجب عليه عزل الحاكم إذا ارتاب فيه دفعاً لمفسدة الريبة عن المسلمين ويعزل المرجوح عند وجود الراجح تحصيلاً لمزيد المصلحة للمسلمين واختلف في عزل أحد المتساويين بالآخر فقيل: يمتنع لأنه ليس أصلح للمسلمين لأنه يؤذي المعزول بالعزل والتهم من الناس، ولأن ترك الفساد أولى من تحصيل الصلاح للمتولي.

وأما الإنسان في نفسه، فيجوز له ذلك أي بيع صاع بصاع وما يساوي ألفاً بمائة، فيما يختص به حصلت مصلحة أم لا، وضابط ما يحجر به أن كل تصرف خرج عن العادة، ولم يستجلب به المتصرف حمداً شرعياً.

وقد تكرر منه فإنّه يحجر به، فخرج بالقيد الأول ما فوت مصلحة لم تخرج عن العادة كما هنا وبالثاني ما استجلب به حمد الشراب والمساخر، وبالثالث ما لم يتكرر كمن رمي درهماً في البحر فإنّه لا يحجر عليه حتى يتكرر ذلك منه تكرراً يدل على سفهه، وعدم اكتراثه بالمال.

(النوع الثاني) القضاء من القاضي بغير عمله فإنّه لا تتناوله الولاية لأنّ صحة التصرف إنما يستفاد من عقد الولاية، وعقد الولاية إنما يتناول منصباً معيّن فكان معزولاً عما عداه لا ينفذ فيه حكمه وعلى هذا

حتى يتكرر ذلك منه تكرراً يدل على سفهه، وعدم اكتراثه بالمال إذا تقرر هذا القسم الذي لا ينفذ لعدم تناول الولاية له، فيلحق به القضاء من القاضي بغير عمله، فإنه لا تتناوله الولاية لأن صحة التصرف.

إنما يستفاد من عقد الولاية، وعقد الولاية إنما يتناول منصباً معيناً، وبلداً معيناً فكان معزولاً عما عداه لا ينفذ فيه حكمه. وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم: وما علمت فيه خلافاً، وفي الجواهر أن شافه قاض قاضياً لم يكف في ثبوت ذلك الحكم لأن أحدهما بغير علمه فلا يؤثر إسماعه، وسماعه إلا إذا كانا قاضيين ببلدة واحدة، أو تجاذبا في ذلك في طرفي ولايتهما، فيكون ذلك أقوى من الشهادة على كتاب القاضي فيعتمد، وفي هذا القسم فروع في كتب الفقه.

(القسم الثاني) ما تتناوله الآية لكن حكم فيه بمستند باطل، فهذا ينقض لفساد المدرك لا لعدم الولاية فيه، وهو الحكم الذي خالف أحد أربعة أمور.

إذا حكم على خلاف الإجماع ينقض قضاؤه أو خلاف النص السالم عن المعارض، أو

. . . .

أصحابنا ففي الجواهر أنّ شافه قاضٍ قاضياً لم يكف في ثبوت ذلك الحكم لأنّ أحدهما بغير عمله، فلا يؤثر إسماعه وسماعه إلاّ إذا كانا قاضيين ببلدة واحدة.

أو تجاذبا في ذلك في طرفي ولايتهما، فيكون ذلك أقوى من الشهادة على كتاب القاضي فيعتمد اهـ، وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد ابن حنبل رضي الله عنهم قال: الأصل وما علمت فيه خلافاً، وفي هذا القسم فروع في كتب الفقه (القسم الثاني) ما تتناوله الولاية لكن حكم بمستند باطل بأنْ حكم فيه على خلاف أحد أربعة أمور الإجماع السالم عن المعارض، والنص السالم عن المعارض، والقياس الجلي السالم عن المعارض، وقاعدة من القواعد السالمة عن المعارض، فلا بدّ في نقض الحكم المخالف لواحد من جميع هذه الأربعة من اشتراط السلامة عن المعارض أي المعارض الراجح فإن خالفه وثم معارض أرجح لم ينقض قضاؤه (ولكل) من المخالفة لواحد منها مع المعارض الراجح أو مع عدمه نظائر (أما الأول) فمن نظائره أنّه لو قضى في عقد الربا بالفسخ لم ينقض قضاؤه على خلاف قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ لأنّه عورض بالنصوص الدالة على تحريم الربا (ومنها) أنّه لو قضى في لبن المصراة بالثمن لم ينقض قضاؤه، وإن كان على خلاف قاعدة إتلاف المثليات أنّه يجب جنسها لأجل ورود النص في ذلك.

وأما الثاني فعلى أربعة أنواع (الأول) ما قضى فيه بمدرك شاذ مخالف لمدرك أمامه الذي لم يثبت عند جميع أصحابه له معارض راجح.

ومن نظائره أنّه لو قضى بصحة نكاح بلا ولي فسخناه لكونه على خلاف قوله عليه الصلاة والسلام: «أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل» (ومنها) أنه لو قضى باستمرار عصمة من لزمه الطلاق أي الثلاثة بناءً على المسألة السريجية نقضناه لكون شرط السريجية لم يجتمع مع مشروطه أبداً فإن تقدم الثلاث لا يجتمع مع لزوم الطلاق بعدها.

القياس الجلي السالم عن المعارض، أو قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض، ولا بدّ في الجميع من اشتراط السلامة عن المعارض أي المعارض، والراجح فإنه لو قضى في عقد الربا بالفسخ لم ينقض قضاؤه، وإن كان قضاؤه على خلاف قوله تعالى: ﴿واحل الله البيع﴾ [البقرة، ٢٧٥] لأنه عورض بالنصوص الدالة على تحريم الربا، وكذلك لو قضى في لبن المصراة بالثمن لم ينقض قضاؤه، وإن كان على خلاف قاعدة إتلاف المثليات أن يجب جنسها لأجل ورود النص في ذلك. نعم لو قضى بصحة نكاح بغير ولي فسخناه لكونه على خلاف قوله عليه السلام: «**أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل**».

ولو قضى باستمرار عصمة من لزمه الطلاق بناءً على المسألة السريجية نقضناه لكونه على خلاف قاعدة أن الشرط قاعدته صحة اجتماعه مع المشروط، وشرط السريجية لا يجتمع مع مشروطه أبداً، فإن تقدم الثلاث لا يجتمع مع لزوم الطلاق بعدها ونحو ذلك وكذلك لو حكم حدساً، وتخميناً من غير مدرك شرعي ينقض إجماعاً، وهو فسق ممن فعله قاله: ابن محرز من أصحابنا، ونقل ابن يونس عن عبد الملك أنه قال: ينقض عند ملك قضاء القاضي لمخالفة السنّة كالقضاء باستسعاء العبد لعتق بعضه، فإن الحديث ورد بأنه لا يستسعى، وكالشفاعة للجار أو بعد القسمة لقوله عليه السلام: «**الشفعة فيما لم يقسم أو يحكم بشهادة النصراني**» لقوله تعالى: ﴿ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق، ٢] أو بميراث العمة

. . . .

فكان على خلاف قاعدة صحة اجتماع الشرط مع مشروطه (والنوع الثاني) ما قضي فيه بالشاذ المخالف لمدرك أمامه الذي لم يثبت عند جمهور أصحابه له معارض راجح، ومن نظائره ما نقله ابن يونس عن عبد الملك أنّه قال: ينقض عند مالك قضاء القاضي لمخالفة السنّة كالقضاء باستسعاء العبد أمتق بعضه فإنّ الحديث ورد بأنّه لا يستسعي، وكالشفعة للجار، أو بعد القسمة لقوله عليه السلام: «**الشفعة فيما لم يقسم أو يحكم بشهادة النصراني**» لقوله تعالى: ﴿ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق، ٢] أو بميراث العمة والخالة والمولى الأسفل لقوله عليه السلام: «**ألحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت الفرائض فلا ولي**» عصبة ذكر وكل ما هو على خلاف عمل أهل المدينة، ولم يقل به إلاَّ شذوذ العلماء فإنّ جمهور الأصحاب على نقضه، وخالفهم ابن عبد الحكم.

وقال لا تنقض شفعة الجار وما ذكر معه من الفروع لضعف موجب النقض عنده (والنوع الثالث) ما قضى فيه بنقض، ما لم ينقض ففي النوادر لأبي محمد قال محمد مما ينقض نقض مالاً ينقض فإذا قضى قاض بأن ينقض حكم الأول، وهو مما لا ينقض نقض الثالث حكم الثاني لأنّ نقضه خطأ، ويقر الأول.

وكذلك لو تصرف السفيه الذي تحت حجر القاضي بالبيع والنكاح وغيرهما، فرده فجاء قضٍ ثانٍ فأنفذه نقض الثالث هذا التنفيذ، وأقرّ الأول.

وكذلك لو فسخ الثاني الحكم بالشاهد واليمين رده الثالث لأنّ النقض في مواطن الاجتهاد خطأ،

والخالة والمولى الأسفل. لقوله عليه السلام: «**الحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت الفرائض فلأولي عصبة ذكر**». وكل ما هو على خلاف عمل المدينة، ولم يقل به إلا شذوذ العلماء، وخالف ابن عبد الحكم وقال: لا تنقض شفعة الجار، وما ذكر معه من الفروع لضعف موجب النقض عنده، وجمهور الأصحاب على خلافه، وفي النوارد لأبي محمد قال محمد: مما ينقض نقض ما لا ينقض، فإذا قضى قاضي بأن ينقض حكم الأول وهو ما لا ينقض نقض الثالث حكم الثاني لأنه نقضه خطأ، ويقر الأول، وكذلك لو تصرف السفيه الذي تحت حجر القاضي بالبيع والنكاح وغيرهما، فرده فجاء قاضي ثانٍ فأنفذه نقض الثالث هذا التنفيذ وأقر الأول، وكذلك لو فسخ الثاني الحكم بالشاهد واليمين رده الثالث لأن النقض في مواطن الاجتهاد خطأ، ونقض الخطأ متعين.

(القسم الثالث) ما حكم به على خلاف السبب، والقسم المتقدم على خلاف الدليل، وقد تقدم الفرق بين الأسباب والأدلة والحجاج، وأن القضاة يعتمدون الحجاج، والمجتهدين يعتمدون الأدلة، وأن المكلفين يعتمدون الأسباب، فإذا قضى القاضي بالقتل على من لم يقتل، أو للبيع على من لم يبع، أو الطلاق على من لم يطلق، أو الدين على من لم يستدن، فهذا قضاء على خلاف الأسباب، فإذا اطلع على ذلك وجب نقضه عند الكل إلا قسم منه خالف فيه أبو حنيفة رضي الله عنه، وهو ماكان فيه عقداً وفسخ، فيجعل حكم الحاكم كالعقد فيما لا عقد فيه، أو كالفسخ فيما لا فسخ فيه، فإذا شهد عنده شاهداً

. . . .

ونقض الخطأ متعين (والنوع الرابع) ما لو حكم حدساً وتخميناً من غير مدرك شرعي، فإنّه ينقض إجماعاً وهو فسق ممن فعله قاله ابن محرز من أصحابنا (القسم الثالث) ما حكم به على خلاف السبب فإذا قضي القاضي بالقتل على من لم يقتل، أو بالبيع على من لم يبع، أو الطلاق على من لم يطلق، أو الدين على من لم يستدن كان قضاء على خلاف الأسباب فإذا اطلع عليه وجب نقضه عند الكل إلاّ أنّ أبا حنيفة رضي الله عنه خالف في قسم منه، وهو ما كان فيه عقد، أو فسخ فيجعل حكم الحاكم كالعقد فيما لا عقد فيه، أو كالفسخ فيما لا فسخ فيه فإذا شهد عنده شاهداً زور بطلاق امرأة، فحكم بطلاقها جاز.

لذلك الشاهد أن يتزوجها مع علمه بكذب نفسه لأنّ حكم الحاكم فسخ.

لذلك النكاح وإذا شهد عنده ببيع جارية فحكم ببيعها جاز لكل واحد منهما أن يشتريها ممن حكم له بها، ويطأها مع علمه بكذب نفسه لأنّ حكم الحاكم تنزل منزلة البيع لمن حكم له.

وهكذا كل ما فيه عقد، أو فسخ ووافقنا فيما لا عقد فيه ولا فسخ من الديون وما يجري مجراها فقال أنّه باقٍ على ما كان عليه قبل الحكم.

وقال إذا قضى بنكاح أخت المقضى له أو ذات محرم، فلا تحل له لفوات قبول المحل للنكاح بالمحرمية، وقال إذا تبين أنّ الشهود عبيد، والحكم في عقد نكاح لم ينزل حكمه منزلة العقد لأنّ الشهادة هنا شرط بخلاف الأموال، ولأنّ الحاكم لم يحكم بالملك بل بالتسليم، وهو لا يوجب الملك، وهذا هو معنى قول

زور بطلاق امرأة فحكم بطلاقها جاز لذلك الشاهد أن يتزوجها مع علمه بكذب نفسه لأن حكم الحاكم فسخ لذلك النكاح، وكذلك إذا شهد عنده ببيع جارية فحكم ببيعها جاز لكل واحد من تلك البينة أن يشتر بها ممن حكم له بها، ويطأها هذا الشاهد مع علمه بكذب نفسه لأن حكم الحاكم تنزل منزلة البيع لمن حكم له، وكذلك كل ما فيه عقد أو فسخ وأما الديون وما يجري مجراها مما لا عقد فيه ولا فسخ فيوافقنا فيه، وأنه باقٍ على ما كان عليه قبل الحكم وهذا هو معنى قول المالكية والشافعية والحنابلة: حكم الحاكم لا يحل حرماً، ولا يحرم حلالاً في نفس الأمر خلافاً لأبي حنيفة، ووافقنا أبو حنيفة أيضاً فيما إذا قضي بنكاح أخت المقضي له أو ذات محرم، فإنه لا تحل له لأن المقضى له لو تزوجها لم تحل له ففات قبول المحل، وكذلك وافقنا إذا تبين أن الشهود عبيد، والحكم في عقد نكاح، وفرق بأن الشهادة شرط، ولم توجد في الأموال، ولم يحكم الحاكم بالملك بل بالتسليم، وهو لا يوجب الملك لنا قوله عليه السلام: **«إنما أنا بشر مثلكم وأنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما أسمع»** فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما اقتطع له قطعة من النار، وهو عام في جميع الحقوق، وقياساً على الأموال بطريق الأولى لأن الأموال أضعف، فإذا لم يؤثر فيها فأولى الفروج احتجوا بقضية هلال ابن أمية في الصحيح أن النبي ﷺ حين فرق بينه وبين امرأته باللعان قال: **«فإن جاءت به على صفة كذا فهو لشريك»**، فجاءت به على تلك الصفة، وتبين الأمر على ما قال

. . . .

المالكية، والشافعية والحنابلة حكم الحاكم لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً في نفس الأمر خلافاً لأبي حنيفة وحجتنا أمران الأول قوله عليه السلام: **«إنما إنا بشر مثلكم وأنكم تختصمون إلّي ولعل بعضكم أن يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما سمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما اقتطع له قطعة من النار»** وهو عام في جيع الحقوق (الثاني) القياس على الأموال بطريق الأولى لأنّ الأموال أضعف فإذا لم يؤثر فيها فأولى الفروج (وحجتهم) خمسة أمور (الأول) قضية هلال بن أمية في الصحيح أنّ النبي ﷺ حين فرق بينه وبين امرأته باللعان، قال فإن جاءت به على صفة كذا فهو لشريك، فجاءت به على تلك الصفة، وتبين الأمر على ما قاله هلال، وإنّ الفرقة لم تكن موجودة، ومع ذلك لم يفسخ تلك الفرقة، وأمضاها فدل ذلك على أنّ حكم الحاكم يقوم مقام الفسخ، والعقد وجوابه أنّ الفرقة في اللعان ليست بسبب صدق الزوج، بدليل أنّه لو قامت البينة بصدقه لم تعد إليه.

وإنما كانت بسبب أنهما وصلاً إلى أسوأ الأحوال في المقابحة بالتلاعن فلم ير الشارع اجتماعهما بعد ذلك لأنّ الزوجية مبناها السكون والمودة.

وما تقدم من اللعان يمنع ذلك فعلم رسول الله ﷺ بالكذب كالبينة إذا قامت (والثاني) ما روي عن علي رضي الله عنه أنّه ادعى عنده رجل نكاح امرأة، وشهد له شاهدان فقضى بينهما بالزوجية فقالت: والله يا أمير المؤمنين ما تزوجني فاعقد بيننا عقداً حتى أحل له فقال: شاهداك زوجاك، فدل ذلك على أنّ النكاح

هلال، وأن الفرقة لم تكن موجودة، ومع ذلك لم يفسخ تلك الفرقة، وأمضاها فدل ذلك على أن حكم الحاكم يقوم مقام الفسخ والعقد، وعن علي رضي الله عنه أنه ادعى عنده رجل نكاح امرأة، وشهد له شاهدان فقضى بينهما بالزوجية.

فقالت: والله يا أمير المؤمنين ما تزوجني فاعقد بيننا عقداً حتى أحل له.

فقال: شاهداك زوجاك فدل ذلك على أن النكاح ثبت بحكمه، ولأن اللعان يفسخ به النكاح، وإن كان أحدهما كاذباً فالحكم أولى. لأن للحاكم ولاية عامة علىٰ الناس في العقود، ولأن الحاكم له أهلية العقد والفسخ بدليل أنه لو أوقع العقد على وجه لو فعله الملك نفذ، ولأن المحكوم عليه لا يجوز له المخالفة، ويجب عليه التسليم فصار حكم الله تعالى في حقه ما حكم به الحاكم، وإن علم خلافه فكذلك غيره قياساً عليه، والجواب عن الأول أن الفرقة في واللعان ليست بسبب صدق الزوج بدليل أنه لو قامت البينة بصدقه لم تعد إليه، وإنما كانت بسبب أنهما وصلا إلى أسوأ الأحوال في المقابحة بالتلاعن، فلم يرّ الشارع اجتماعهما بعد ذلك لأن الزوجية مبناها السكون والمودة، وما تقدم من اللعان يمنع ذلك، فعلم رسول الله ﷺ الكذب **«وكالبينة إذا قامت»**، عن الثاني إن صح فلا حجة فيه

. . . .

ثبت بحكمه وجوابه أنّه وإن صح فلا حجة له لأنّه رضي الله عنه أضاف التزوج للشهود لا لحكمها، ومنعه من العقد لما فيه من الطعن على الشهود فأخبرها بأنّه زوجها ظاهر أو لم يتعرض للفتيا، وما النزاع إلا فيها (والثالث) القياس على اللعان فإنه يفسخ به النكاح وإن كان أحدهما كاذباً فالحكم أولى لأنّ للحاكم ولاية عامة على الناس في العقود وجوابه إنْ كذب أحدهما لم يتعين باللعان.

ولم يختص به.

أما عدم تعيينه فلأنه قد يكون مستنده في اللعان كونه لم يطأها بعد حيضتها مع أن الحامل قد تحيض أو قرائن حالية مثل كونه رأى رجلاً بين فخذيها مع أنّ القرائن قد تكذب كأن يكون ذلك الرجل لم يولج أو أولج وما أنزل وأما عدم اختصاصه باللعان، فلأن المتداعيين في النكاح أو غيره قد يكون أحدهما كاذباً فاجراً يطلب ما يعلم خلافه ولا نسلم أنّ الحكم يقوم مقام الفسخ، العقد بل لما بينا أنّ التلاعن يمنع الزوجية (والرابع) أنّ الحاكم له أهلية العقد، والفسخ بدليل أنّه لو أوقع العقد على وجه لو فعله المالك نفذ وجوابه أنّ صاحب الشرع إنما جعل للحاكم العقد للغائب، والمحجور عليهم، ونحوهم بطريق الوكالة لتعذر المباشرة منهم، وههنا لا ضرورة.

لذلك والأصل أنْ يلي كل واحد مصالح نفسه، ولا يترك الأصل عند عدم المعارض (والخامس) أنّ المحكوم عليه لا يجوز له المخالفة، ويجب عليه التسليم فصار حكم الله تعالى في حقه ما حكم به الحاكم وإن علم خلافه.

فكذلك غيره قياساً عليه وجوابه أن المحكوم عليه إنما حرمت عليه المخالفة لما فيها من مفسدة مشاقة الحكام، وانخزام النظام، وتشويش نفوذ المصالح.

لأنه رضي الله عنه أضاف التزوج للشهود لا لحكمه، ومعها من العقد لما فيه من الطعن على الشهود، فأخبرها بأنه زوجها ظاهراً ولم يتعرض للفتيا، وما النزاع إلا فيها. (وعن الثالث) إن كذب أحدهما لم يتعين باللعان ولم يختص به.

أما عدم تعيينه فلأنه قد يكون مستنده في اللعان كونه لم يطأها بعد حيضتها مع أن الحامل قد تحيض، أو قرائن حالية مثل كونه رأى رجلاً بين فخذيها، وقد يكون ذلك الرجل لم يولج أو أولج وما أنزل، وبالجملة فالقرائن قد تكذب، وأما عدم اختصاصه باللعان، فلأن المتداعيين في النكاح أو غيره قد يكون أحدهما كاذباً فاجراً يطلب ما يعلم خلافه، ولا نسلم أن الحكم يقوم مقام الفسخ والعقد بل لما بينا أن التلاعن يمنع الزوجية.

(وعن الرابع) أن صاحب الشرع إنما جعل للحاكم العقد للغائب، والمحجور عليهم ونحوهم بطريق الوكالة لتعذر المباشرة منهم، وههنا لا ضرورة لذلك والأصل أن يلي كل واحد مصالح نفسه، فلا يترك الأصل عند عدم المعارض.

(وعن الخامس) أن المحكوم عليه إنما حرمت عليه المخالفة لما فيها من مفسدة مشاقة الحكام، وانخرام النظام وتشويش نفوذ المصالح، وأما مخالفة بحيث لا يطلع عليه حاكم، ولا غيره فجائزة.

(القسم الرابع) ما تتناوله الولاية وصادف فيه الحجة والدليل والسبب غير أنه متهم فيه

. . . .

وأما مخالفته بحيث لا يطلع عليه حاكم، ولا غيره فجائزة **(القسم الرابع)** ما تتناوله الولاية وصادف فيه الحجة، والدليل والسبب غير أنّه متهم فيه كقضائه لنفسه فإنّه يفسخ لأنّ القاعدة إنّ التهمة تقدح في التصرفات إجماعاً من حيث الجملة، وإلاّ فالتهمة على ثلاث مراتب أعلاها كقضائه لنفسه معتبراً إجماعاً، وأدناها كقضائه لجيرانه، وأهل صقعه، وقبيلته مردود إجماعاً والمتوسط منها مختلف فيه هل يلحق بالأول أو بالثاني، وأصلها أي القاعدة المذكورة قول رسول الله ﷺ: **«لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين»** أي متهم قال ابن يونس في الموازية كل من لا تجوز شهادته له لا يجوز حكمه له وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم لأنّ حكم الحاكم لازم للمقضي عليه فهو أولى بالرد من الشهادة لأنّ فوق الشاهد من ينظر عليه، فيضعف الإقدام على الباطل فتضعف التهمة قال: ولا يحكم لعمه إلاّ أن يكون مبرزاً وجوزه أبو حنيفة والشافعي وأحمد ابن حنبل رضي الله عنهم وقال عبد الملك لا يحكم لولده الصغير، أو يتيمه أو امرأته، ويجوز لغير هؤلاء الثلاثة كالأب والابن الكبير وإن امتنعت الشهادة فإن منصب القضاء أبعد عن التهم لوفور جلالة القاضي دون الشاهد، وقال اصبغ إن قال ثبت عندي، ونعلم أثبت أم لا ولم يحضره الشهود لم ينفذ فإن حضر إلشهود، وكانت شهادة ظاهرة بحق بين جاز فيما عدل الثلاثة المتقدمة أعني حكمه لولده الصغير، أو يتيمه أو امرأته لأنّ اجتماع هذه الأمور أي حضور الشهود وكون الشهادة ظاهر، ويحق بين تضعف التهمة، وهو الفرق بينه وبين الشهادة وعن أصبغ الجواز في الولد والزوجة والأخ والمكاتب، والمدبر والمديان أن كان من أهل القيام بالحق، وصح الحكم.

كقضائه لنفسه، فإنه يفسخ لأن القاعدة أن التهمة تقدح في التصرفات إجماعاً من حيث الجملة، وهي مختلفة المراتب فأعلى رتب التهمة معتبر إجماعاً كقضائه لنفسه، وأدنى رتب التهم مردود إجماعاً كقضائه لجيرانه وأهل صقعه وقبيلته، والمتوسط من التهم مختلف فيه هل يلحق بالأول أو بالثاني، وأصلها قول رسول الله ﷺ: **«لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين»**. أي متهم.

قال ابن يونس في الموازية: كل من لا تجوز شهادته له لا يجوز حكمه له. وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم: لأن حكم الحاكم لازم للمقضى عليه، فهو أولى بالرد من الشهادة. لأن فوق الشاهد من ينظر عليه، فيضعف الإقدام على الباطل فتضعف التهمة.

قال: ولا يحكم لعمه إلا أن يكون مبرزاً، وجوزه أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم.

وقال عبد الملك: لا يحكم لولده الصغير أو يتيمه أو امرأته، ويجوز لغير هؤلاء الثلاثة كالأب والابن الكبير، وإن امتنعت الشهادة فإن منصب القضاء أبعد عن التهم لوفور جلالة القاضي دون الشاهد.

وقال: أصبغ أن قال: ثبت عندي ولا نعلم أثبت أم لا؟ ولم يحضره الشهود لم ينفذ، فإن حضر الشهود، وكانت شهادة ظاهرة بحق بين جاز فيما عدى الثلاثة المتقدمة. لأن

. . . .

وقد يحكم للخليفة، وهو فوقه وتهمته أقوى.

ولا ينبغي له القضاء بين أحد من عشيرته وخصمه، وإنْ رضي الخصم بخلاف رجلين رضيا بحكم رجل أجنبي، فينفذ ذلك عليهما، ولا يقضي بينه وبين غيره وإن رضي الخصم بذلك فإن فعل فيشهد على رضاه، ويجتهد في الحق فإن قضى لنفسه، أو لمن يمتنع قضاؤه له، فليذكر القصة كلها ورضي خصمه وشهادة من شهد برضى الخصم.

وإذا فعل ذلك في مواطن خلاف العلماء ورأى أفضل منه، فالأحسن فسخه فإن مات أو عزل في فسخه غيره إلا في الخطأ البين فإن اجتمع في القضية حقه وحق الله عزّ وجلّ كالسرقة قال محمد يقطعه، وقال ابن عبد الحكم يرفعه لمن فوقه.

وأما ماله فلا يحكم له (القسم الخامس) ما اجتمع فيه أنّه تناولته الولاية، وصادف السبب، والدليل والحجة، وانتفت التهمة فيه غير أنّه اختلف فيه من جهة الحجة هل هي حجة أم لا، وفيه مسألتين **(المسألة الأولى)** اتفق جميع الأئمة على جواز حكم الحاكم بعلمه في التجريح والتعدي، واختلفوا في منعه فيما عداهما مطلقاً وهو مذهبنا، ومذهب ابن حنبل وجوازه في ذلك مطلقاً، وهو مشهور مذهب الشافعي رضي الله عنه، وقال أبو حنيفة لا يحكم في الحدود بما شاهده من أسبابها إلاّ في القذف، ولا في حقوق الأدمين فيما علمه قبل الولاية لنا سبعة وجوه **(الأول)** قول رسول الله ﷺ: **«إنما أنا بشر مثلكم وأنكم**

اجتماع هذه الأمور تضعف التهمة، وهو الفرق بينه وبين الشهادة، وعن أصبغ الجواز في الولد والزوجة والأخ والمكاتب والمدبر، والمديان إن كان من أهل القيام بالحق، وصح الحكم وقد يحكم للخليفة وهو فوقه، وتهمته أقوى، ولا ينبغي له القضاء بين أحد من عشيرته وخصمه، وإن رضي الخصم بخلاف رجلين رضيا بحكم رجل أجنبي فينفذ ذلك عليهما، ولا يقضي بينه وبين غيره، وإن رضي الخصم بذلك فإن فعل فيشهد على رضاه، ويجتهد في الحق فإن قضى لنفسه أو لمن يمتنع قضاؤه له، فليذكر القصة كلها، ورضي خصمه، وشهادة من شهد برضى الخصم، وإذا فعل ذلك في مواطن خلاف العلماء، ورأي أفضل منه فالأحسن فسخه، فإن مات أو عزل فلا يفسخه غيره إلا في الخطأ البين، فإن اجتمع في القضية حقه الله عزّ وجلّ كالسرقة.

قال محمد: يقطعه. وقال ابن عبد الحكم: يرفعه لمن فوقه، وأما ماله فلا يحكم له.

(القسم الخامس) ما اجتمع فيه أنه تناولته الولاية، وصادف السبب والدليل والحجة، وانتفت التهمة فيه غير أنه اختلف فيه من جهة الحجة هل هي حجة أم لا؟ وفيه مسألتان.

(المسألة الأولى) القضاء بعلم الحاكم عندنا، وعند ابن حنبل يمتنع. وقال أبو حنيفة: لا يحكم في الحدود بما شاهده من أسبابها إلا في القذف، ولا في حقوق الآدميين فيما علمه قبل الولاية ومشهور مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز الحكم في الجميع، واتفق الجميع على جواز حكمه بعلمه في التجريح، والتعديل لنا وجوه.

. . . .

تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع» الحديث فدل ذلك على أنّ القضاء يكون بحسب المسموع لا بحسب المعلوم (الثاني) قوله ﷺ: «شاهداك أو يمينه ليس لك إلاّ ذلك» فحصر الحجة في البينة واليمين دون علم الحاكم وهو المطلوب (الثالث) ما رواه أبو داود من أنّ النبي ﷺ بعث أبا جهم على الصدقة فلاحاه رجل في فريضة فوقع بينهما شجاج فأتوا النبي ﷺ فأعطاهم الإرش، ثم قال أفأخطب فأعلمهم الناس برضاكم، قالوا نعم فخطب فاعلم فقالوا: ما رضينا فأرادهم المهاجرون والأنصار فقال النبي ﷺ: «لا ونزل فجلسوا إليه فأرضاهم فقال أأخطب الناس فأعلمهم برضاكم» قالوا نعم فخطب فأعلم الناس فقالوا رضينا. وهو نص في الحكم بالعلم (الرابع) ما جاء في الصحيحين في قصة هلال وشريك من قوله ﷺ: «إن جاءت به كذا فهو الهلال» يعني الزوج، وإن جاءت به كذا فهو لشريك ابن سمحاء يعني المقذوف فجاءت به على النعت المكروه، فقال ﷺ: «لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمتها» فدل ذلك على أنه لا يقضي في الحدود بعلمه لأنّ رسول الله ﷺ: «لا يقول إلاّ حقاً وقد وقع ما قال» فيكون العلم حاصلاً له، ومع ذلك ما رجم وعلل بعدم البينة (الخامس) قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور، ٤] فأمر بجلدهم عند عدم البينة وإن علم صدقهم (السادس) إن الحاكم غير معصوم فيتهم بالقضاء بعلمه، فلعل المحكوم له ولي أو المحكوم عليه صديق، ولا نعلم نحن ذلك فحسمنا المادة صوناً لمنصب القضاء عن

(الأول) قول رسول الله ﷺ: «**إنما أنا بشر مثلكم وأنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما أسمع الحديث**»، فدل ذلك على أن القضاء يكون بحسب المسموع لا بحسب المعلوم.

(الثاني) قوله ﷺ: «**شاهداك أو يمينه ليس لك إلا ذلك**» فحصر الحجة في البينة واليمين دون علم الحاكم وهو المطلوب.

(الثالث) روى أبو داود أن النبي ﷺ بعث أبا جهم على الصدقة فلاحاه رجل في فريضة، فوقع بينهما شجاج فأتوا النبي ﷺ فأعطاهم الأرش، ثم قال: «**أفاخطب الناس فاعلمهم برضاكم**». قالوا: نعم فخطب فأعلم. فقالوا: ما رضينا فأرادهم المهاجرون والأنصار. فقال النبي ﷺ: «**لا ونزل**» فجلسوا إليه فأرضاهم. فقال: «**أخطب الناس فأعلمهم برضاكم**». قالوا: نعم. فخطب فأعلم الناس. فقالوا: رضينا، وهو نص في عدم الحكم بالعلم.

(الرابع) جاء في الصحيحين في قصة هلال وشريك أن جاءت به كذا، فهو لهلال يعني الزوج، وإن جاءت به كذا، فهو لشريك ابن سمحاء يعني القذوف، فجاءت به على النعت المكروه.

. . . .

المتهم (السابع) أن أبا عمر بن عبد البر قال في الاستذكار اتفقوا على أن القاضي لو قتل أخاه لعلمه بأنه قاتل أنه كالقاتل عمداً، لا يرث منه شيئاً للتهمة واحتجوا بتسعة وجوه (أحدها) في مسلم أن رسول الله ﷺ: قضى على أبي سفيان بالنفقة بعلمه، فقال لهند خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف، ولم يكلفها البينة وجوابه أنَّ قصة هند فتياً لا حكم لأنه الغالب من تصرفاته ﷺ لأنه مبلغ عن الله تعالى، والتبليغ فتياً لا حكم، والتصرف بغيرها قليل، فيحمل على الغالب ولأنَّ أبا سفيان كان حاضراً في البلد، ولا خلاف أنه لا يقضي على حاضر من غير أن يعرف (وثانيها) ما رواه صاحب الاستذكار أنَّ رجلاً من بني مخزوم ادعى على أبي سفيان عند عمر رضي الله عنه أنَّه ظلمه حداً في موضع، فقال عمر رضي الله عنه أني لأعلم الناس.

بذلك فقال عمر: انهض إلى الوضع، فنظر عمر رضي الله عنه إلى الموضع، فقال يا أبا سفيان خذ هذا الحجر من ههنا فضعه ههنا فقال: والله لا أفعل فقال: والله لتفعلنَّ فقال: لا أفعل فعلاه عمر بالدرة وقال: خذه لا أم لك وضعه هنا فإنك ما علمت قديم الظلم فأخذه، فوضعه حيث قال: واستقبل عمر رضي الله عنه القبلة فقال: اللهم لك الحمد إذ لم تمتني حتى غلبت أبا سفيان على رأيه، وأذللته لي بالإسلام فاستقبل القبلة أبو سفيان فقال اللهم لك الحمد إذ لم تمتني حتى جعلت في قلبي ما ذللت به لعمر وجوابه أنه من باب إزالة المنكر الذي يحسن من أحاد الناس لا من باب القضاء، فلم قلتم أنَّه من باب القضاء على أنا لو سلمنا أنها واقعة مترددة بين الأمرين لكانت مجملة، فلا يستدل بها (وثالثها) قوله تعالى: ﴿كونوا قوامين بالقسط﴾ [النساء، ١٣٥] قد علم القسط، فيقوم به وجوابه القول بالموجب، فلم قلتم إن الحكم

فقال ﷺ: **«لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمتها»**. فدل ذلك على أنه لا يقضي في الحدود بعلمه. لأن رسول الله ﷺ لا يقول إلا حقاً، وقد وقع ما قال: فكيون العلم حاصلاً له، ومع ذلك ما رجم، وعلل بعدم البينة.

(الخامس) قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور، ٤] فأمر بجلدهم عند عدم البين وإن علم صدقهم.

(السادس) أن الحاكم غير معصوم فيتهم بالقضاء بعلمه، فلعل المحكوم له ولي أو المحكوم عليه صديق ولا نعلم نحن ذلك، فحسمنا المادة صوناً لمنصب القضاء عن التهم.

(السابع) قال أبو عمر بن عبد البر في الاستذكار: اتفقوا على أن القاضي لو قتل أخاه لعلمه بأنه قاتل أنه كالقتل عمداً لا يرث منه شيئاً للتهمة في الميراث، فنقيس عليه بقية الصور بجامع التهمة. احتجوا بوجوه.

(أحدها) ما في مسلم أن رسول الله ﷺ قضى على أبي سفيان بالنفقة بعلمه، فقال لهند: **«خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»**. ولم يكلفها البينة.

(وثانيها) ما رواه صاحب الاستذكار أن رجلاً من بني مخزوم أدعى على أبي سفيان عند عمر رضي الله عنه أنه ظلمه حداً في موضع. فقال عمر رضي الله عنه: أني لأعلم الناس بذلك، فقال عمر: انهض إلى الموضع، فنظر عمر رضي الله عنه إلى الموضع، فقال: يا أبا سفيان خذ هذا الحجر من ههنا فضعه ههنا. فقال: والله لا أفعل.

. . . .

بالعلم من القسط بل هو عندنا محرم **(ورابعها)** أنه إذا جاز أن يحكم بالظن الناشيء عن قول البينة: فالعلم أولى ومن العجب جعل الظن خيراً من العلم وجوابه إنَّ العلم أفضل من الظن إلاَّ أنَّ استلزامه للتهمة وفساد منصب القضاء أوجب مرجوحيته.

لأنَّ الظن في القضاء يخرق الأبهة، ويمنع من نفوذ المصالح **(وخامسها)** أن التهمة قد تدخل عليه من قبل البينة، فيقبل قول من لا يقبل، وجوابه أنَّ التهمة مع مشاركة الغير أضعف بخلاف ما يستقل به وقد تقدم أن التهم كلها ليست معتبرة بل بعضها **(وسادسها)** أنَّ العمل واجب بما نقلته الرواة عن رسول الله ﷺ فما سمعه المكلف أولى: أنْ يعمل به، ويحكم به بطريق الأولى لأنَّ الفتيا تثبت شرعاً عاماً إلى يوم القيامة، والقضاء في فرد لا يتعدى لغيره، فخطره أقل وجوابه أنَّ الرواية والسماع والرؤية استوى الجميع لعدم المعارض الذي تقدم ذكره في العلم بخلاف الحكم **(وسابعها)** أنَّه لو لم يحكم بعلمه لفسق في صور **(منها)** أن يعلم ولادة امرأة على فراش رجل، فتشهد البينة إنها مملوكته، فإن قبل البينة مكنه من وطئها، وهي ابنته، وهو فسق وإلاَّ حكم بعلمه وهو المطلوب **(ومنها)** أن يعلم قتل زيد لعمرو فتشهد البينة بأنَّ القاتل غيره، فإن قبلها وقتله قتل البريء، وهو فسق وإلاَّ حكم بعلمه، وهو المطلوب **(ومنها)** لو سمعه يطلق ثلاثاً فأنكر، فشهدت البينة بواحدة فإن قبل البينة مكن من الحرام، وهو فسق وإلاَّ حكم بعلمه، وهو المطلوب وجوابه إنَّ تلك الصور لم يحكم فيها بعلمه بل ترك الحكم وتركه عند العجز عنه ليس فسقاً،

فقال: والله لتفعلن. فقال: لا أفعل فعلاه عمر بالدرة، وقال: خذه لا أم لك وضعه هنا، فإنك ما علمت قديم الظلم فأخذه فوضعه حيث قال، فاستقبل عمر رضي الله عنه القبلة، فقال: اللهم لك الحمد إذا لم تمتني حتى غلبت أبا سفيان على رأيه، وأذللته لي بالإسلام. فاستقبل القبلة أبو سفيان. فقال: اللهم لك الحمد إذ لم تمتني حتى جعلت في قلبي ما ذللت به لعمر.

(وثالثها) قوله تعالى: ﴿كونوا قوامين بالقسط﴾ [النساء، ١٣٥] وقد علم القسط فيقوم به.

(ورابعها) أنه إذا جاز أن يحكم بالظن الناشىء عن قول البينة فالعلم أولى، ومن العجب جعل الظن خيراً من العلم.

(وخامسها) أن التهمة قد تدخل عليه من قبل البينة، فيقبل قول من لا يقبل.

(وسادسها) أن العمل واجب بما نقلته الرواة عن رسول الله ﷺ فما سمعه المكلف أولى أن يعمل به، ويحكم به بطريق الأولى.

لأن الفتيا تثبت شرعاً عاماً إلى يوم القيامة، والقضاء في فرد لا يتعدى لغيره فخطره أقل.

(وسابعها) أنه لو لم يحكم بعلمه لفسق في صون منها أن يعلم ولادة امرأة على فراش

. . . .

وترك الحكم ليس بحكم **(وثامنها)** أن رسول الله ﷺ اشترى فرساً، فجحده البائع فقال عليه السلام: **«من يشهد لي»** فقال: خزيمة يا رسول الله أنا أشهد لك فقال رسول الله ﷺ: **«كيف تشهد ولا حضرت»** فقال خزيمة يا رسول الله تخبرنا عن خبر السماء فنصدقك أفلا نصدقك في هذا، فسماه رسول الله ﷺ ذا الشهادتين.

فهذا وإن استدل به المالكية على عدم القضاء بالعلم فهو بدل لنا من جهة حكمه عليه السلام لنفسه فيجوز أنَّ الحكم لغيره بعلمه لأنه أبعد في التهمة من القضاء لنفسه بالإجماع، وجوابه أن رسول الله ﷺ ما حكم لنفسه وليس في الحديث أنه أخذ الفرس قهراً من الإعرابي فقد اختلف هل حكم أم لا، وهل جعل شهادة خزيمة بشهادتين حقيقة أو مبالغة فما تعين ما ذكرتموه، وقد ذكر الخطابي أنه عليه السلام إنما سمي خزيمة ذا الشهادتين مبالغة لا حقيقة **(وتاسعها)** القياس على التجريح والتعديل وجوابه أنه قياس مع الفارق لأنه في التجريح، أو التعديل يحكم بعلمه نفياً للتسلسل الحاصل إذا لم يحكم به لأنه يحتاج إلى بينة تشهد بالجرح أو التعديل وتحتاج البنية بينة أخرى وهكذا بخلاف صورة النزاع على أن القاضي قال: في المعونة قد قيل هذا ليس حكماً، وإلاَّ لم يتمكن غيره من نقضه بل لغيره ترك شهادته، وتفسيقه وإذا لم يكن حكماً لا يقاس عليه **(المسألة الثانية)** وهي مرتبة على الأولى: قال الشيخ أبو الحسن اللخمي، إذا حكم بما كان عنده من العلم قبل الولاية أو بعدها في غير مجلس الحكومة أو فيه، فللقاضي الثاني نقضه فإن أقر

رجل، فيشهد أنها مملكوته، فإن قبل البينة مكنه من وطئها، وهي ابنته وهو فسق، وإلا حكم بعلمه وهو المطلوب، ومنها أن يعلم قتل زيد لعمرو، فتشهد البينة بأن القاتل غيره، فإن قتله قتل البريء وهو فسق، وإلا حكم بعلمه وهو المطلوب، ومنها لو سمعه يطلق ثلاثاً فأنكر فشهدت البينة بواحدة أن قبل البينة مكن من الحرام، وإلا حكم بعلمه.

(وثامنها) أن رسول الله ﷺ اشترى فرساً فجحده البائع. فقال عليه السلام: **«من يشهد لي»** فقال خزيمة: يا رسول الله أنا أشهد لك. فقال رسول الله ﷺ: **«كيف تشهد ولا حضرت»** فقال خزيمة: يا رسول الله تخبرنا عن خبر السماء، فنصدقك أفلا نصدقك في هذا؟ فسماه رسول الله ﷺ ذا الشهادتين فهذا، وإنا ستدل به المالكية على عدم القضاء بالعلم، فهو يدل لنا من جهة جكمه عليه السلام لنفسه، فيجوز أن يحكم لغيره بعلمه لأنه أبعد في التهمة من القضاء لنفسه بالإجماع.

(وتاسعها) القياس على التجريح والتعديل، والجواب عن الأول أن قصة هند فنيا لا حكم.

لأنه الغالب من تصرفاته عليه السلام لأنه مبلغ عن الله تعالى، والتبليغ فتيا لا حكم، والتصرف بغيرها قليل فيحمل على الغالب، لأن أبا سفيان كان حاضراً في البلد، ولا خلاف أنه لا يقضي على حاضر من غير أن يعرف، وعن الثاني أنه من باب أزلة المنكر الذي يحسن من أحاد الناس لا من باب القضاء، فلم قلتم أنه من باب القضاء؟ ويؤيده أنها

. . . .

الخصم بعد جلوسهما للحكومة، ثم أنكر فقال: مالك وابن القاسم: لا يحكم به، وقال سحنون وابن الماجشون يحكم به فلو جحد أحدهما ثم أقرّ في موضع يقبل ما رجع إليه من حجة أو غيرها، بعد الجحود عند مالك، وله ذلك عند ابن المجشون وسحنون قال اللخمي، والأول أحسن، ولا أرى أن يباح هذا اليوم لأحد من القضاة، واختلف إذا حكم فقال محمد أرى أن ينقض حكمه هو نفسه ما كان قاضياً لم يعزل.

فأما غيره من القضاة، فلا أحب له نقضه قال: ومعنى قوله: ينقضه هو إذا تبين له خلاف القول الأول من رأيه، وقيل لا ينقضه لأنه ينتقل من رأي إلى رأي فإن كان ليس من أهل الاجتهاد لم يكن حكمه الأول شيئاً، وينظر إلى من يقلده فإن كان ممن يرى الحكم بمثل الأول لم ينقضه إلاّ أن يتبين له أن يمثل ذلك يؤدي مع فساد حال القضاة اليوم إلى القضاء بالباطل لأنّ كلهم حينئذٍ يدعي العدالة، فينقضه لما في ذلك من الذريعة فهذا ضرب من الاجتهاد ا هـ قال الأصل فقد صرح بأن القضاء بالعلم ينقض وإن كان مدركاً مختلفاً فيه فإن كان المدرك في النقض كونه مدركاً مختلفاً فيه فالذي ينقض به لا يعتقده فالحكم رفع عنده بغير مدرك والحكم بغير مدرك ينقض فنقضه.

لذلك فيلزم على هذا نقض الحكم إذا وقع بالشاهد، واليمين عند من لا يعتقده، وقد نص على نقضه أبو حنيفة رضي الله عنه، وقال هو بدعة أول من رضي به معاوية رضي الله عنه.

واقعة غير مترددة بين الأمرين، فتكون مجملة فلا يستدل بها، وعن الثالث القول بالموجب فلم قلتم أن الحكم بالعلم من القسط بل هو عندنا محرم؟ وعن الرابع أن العلم أفضل من الظن إلا أن استلزامه للتهمة، وفساد منصب القضاء أوجب مرجوحيته. لأن الظن في القضاء يخرق الأبهة، ويمنع من نفوذ المصالح. وعن الخامس أن التهمة مع مشاركة الغير أضعف بخلاف ما يستقل به، وقد تقدم أن التهم كلها ليست معتبرة بل بعضها، وعن السادس أن الرواية والسماع والرؤية استوى الجميع لعدم المعارض الذي تقدم ذكره في العلم بخلاف الحكم، وعن السابع أن تلك الصور لم يحكم فيها بعلمه بل ترك الحكم، وتركه عند العجز عنه ليس فسقاً، وترك الحكم ليس بحكم، وعن الثامن أن رسول الله ﷺ ما حكم لنفسه، وليس في الحديث أنه أخذ الفرس قهراً من الأعرابي، فقد اختلف هل حكم أم لا؟ وهل جعل شهادة خزيمة بشهادتين حقيقة أو مبالغة؟ فما تعين ما ذكرتموه؟ وقد ذكر الخطابي أنه عليه السلام أنما سمي خزيمة ذا الشهادتين مبالغة لا حقيقة، وعن التاسع أنه يحكم فيه بالعلم نفياً للتسلسل.

لأنه يحتاج إلى بينة تشهد بالجرح أو التعديل، وتحتاج البينة بينة أخرى إلا أن يقبل بعلمه بخلاف صورة النزاع مع أن القاضي قال في المعونة: قد قيل: هذا ليس حكماً، ألا يتمكن غير من نقضه بل لغيره ترك شهادته وتفسيقه، وإذا لم يكن حكماً لا يقاس عليه.

(المسألة الثانية) وهي مرتبة على الأولى.

. . . .

وليس الأمر كما قال بل أكثر العلماء على القضاء به وكذلك شهادة امرأتين فإنَّ الشافعي لا يجيز الحكم إلاَّ بأربع نسوة والحكم الواقع بشهادة الصبيان عند الشافعي، وغيره فإنها مدرك ضعيف مختلف فيه، فيتطرق النقض لجميع هذه الأحكام لأنَّ الحكم عند المخالف بغير مدرك وإن كان المستند في نقض القضاء بالعلم ليس كونه مدركاً مختلفاً فيه.

وأنا لا نعتقد مدركاً بل مستنداً لنفي التهمة كما ينقضه إذا حكم لنفسه فلا يشاركه في النقض جميع غيره من المدارك المختلف فيها من هذا الوجه مع أني قد ترجح عندي فيما وضعته في كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام إنَّ القضاء بالمدرك المختلف فيه يرفع الخلاف فيه، ويعينه لأنَّ الخلاف في ذلك المدرك موطن اجتهاد فيتعين أحد الطرفين بالحكم فيه كما يتعين أحد الطرفين بالاجتهاد في المسألة نفسها المختلف فيها اهـ كلام الأصل بلفظه [illegible] وسائر ما قاله في هذا الفرق أبو القاسم بن الشاط.

ويوضحه قول التسولي على العاصمية إن [illegible] مسألة اجتهادية تتقارن فيها المدارك لأجل مصلحة دنيوية فحكمه إنشاء رفع للخلاف.

فإذا قضى المالكي مثلاً بلزوم الطلاق في التي علق طلاقها على نكاحها فقضاؤه إنشاء نص خاص وارد من قبله سبحانه وتعالى في خصوص هذه المرأة المعينة، فليس للشافعي أن يفتي فيها بعدم لزوم الطلاق استناداً لدليله العام الشامل لهذه الصورة ولغيرها لأن حكم الحاكم جعله الله تعالى نصاً خالصاً واردا من

قال الشيخ أبو الحسن اللخمي: إذا حكم بما كان عنده من العلم قبل الولاية أو بعدها في غير مجلس الحكومة أو فيه، فللقاضي الثاني نقضه، فإن أقر الخصم بعد جلوسهما للحكومة ثم أنكر. فقال مالك وابن القاسم: لا يحكم به، وقال سحنون وابن الماجشون: يحكم به فلو جحد أحدهما، ثم أقر في موضع يقبل ما رجع إليه من حجة، أو غيرها بعد الجحود عند مالك، وله ذلك عند ابن الماجشون وسحنون. قال اللخمي: والأول أحسن، ولا أرى أن يباح هذا اليوم لأحد من القضاة، واختلف إذا حكم، فقال محمد: أرى أن ينقض حكمه هو نفسه ما كان قاضيا لم يعزل، فأما غيره من القضاة فلا أحب له نقضه.

قال: ومعنى قوله ينقضه هو إذا تبين له خلاف القول الأول من رأيه.

وقيل: لا ينقضه لأنه ينتقل من رأي إلى رأي، فإن كان ليس من أهل الاجتهاد لم يكن حكمه الأول شيئاً، وينظر إلى من يقلده، فإن كان ممن يرى الحكم ممثل الأول لم ينقضه إلا أن يتبين له أن مثل ذلك يؤدي مع فساد حال القضاء اليوم إلى القضاء بالباطل. لأن كلهم حينئذٍ يدعي العدالة، فينقضه لما في ذلك من الذريعة، فهذا ضرب من الاجتهاد.

قلت: فقد صرح بأن القضاء بالعلم ينقض، وإن كان مدركاً مختلفاً فيه، فإن كان المدرك في النقض كونه مدركاً مختلفاً فيه، فالذي ينقض به لا يعتقده فالحكم وقع عنده بغير مدرك، والحكم بغير مدرك ينقض فنقضه لذلك فيلزم على هذا نقض الحكم إذا وقع

. . . .

قبله رفعاً للخصومات، وقطعاً للمشاجرة والقاعدة الأصولية إذا تعارض خاص، وعام قدم الخاص نعم للشافعي أن يفتي، ويحكم في غيرها بمقتضى دليله.

كذا لو حكم الشافعي في الصورة المذكورة باستمرار الزوجية بينهما خرجت عن دليل المالكي ولزمه أن يفتي فيها بلزوم النكاح ودوامه وفي غيرها بلزوم الطلاق.

وهكذا حكمه في مواطن الخلاف كان داخل المذهب أو خارجه وهو معنى قول خليل ورفع الخلاف إلخ قلت: وهذا في المجتهد أو المقلد الذي معه في مذهب إمامه من النظر ما يرجح به أحد الدليلين على الآخر.

وأما غيرهما فمحجر عليه الحكم بغير المشهور أو الراجح أو ما به العمل فحكمه بذلك إخبار، وتنفيذ محض نعم إذا تساوى القولان في الترجيح فحكمه إنشاء رفع للخلاف وخرج باجتهادية حكم حكمه في مواضع الإجماع فإنه أخبار محض لا إنشاء فيه لتعين الحكم بذلك، وثبوته ويقيد التقارب الخ المدرك الضعيف كالشفعة للجار واستبعاء المعتق بعضه فالحكم بسقوطهما إخبار محض والحكم بثبوتهما ينقض لضعف المدرك عند القائل به، وبقيد المصلحة الدنيوية العبادات وتحريم السباع وطهارة الأواني، والمياه ونحو ذلك مما اختلف فيه أهل الاجتهاد لا للدنيا بل للآخرة، فهذه تدخلها الفتوى فقط إذ ليس للحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة بخلاف المنازعة في الأملاك والأوقاف والرهون ونحوها، مما اختلف فيها المصلحة الدنيا.

بالشاهد واليمين عند من لا يعتقده وقد نص على نقضه أبو حنيفة رضي الله عنه، وقال: هو بدعة أول من قضي به معاوية رضي الله عنه، وليس الأمر كما قال: بل أكثر العلماء على القضاء به، وكذلك بشهادة امرأتين فإن الشافعي لا يجيز الحكم إلا بأربع نسوة، والحكم الواقع بشهادة الصبيان عند الشافعي وغيره، فإنها مدرك ضعيف مختلف فيه، فيتطرق النقص لجميع هذه الأحكام. لأن الحكم عند المخالف بغير مدرك، وإن كان المستند في نقض القضاء بالعلم ليس كونه مدركاً مختلفاً فيه، وأنا لا نعتقده مدركاً بل مستنداً لنفي التهمة كما ننقضه إذا حكم لنفسه، فلا يشاركه في النقض غيره من المدارك المختلف فيها من هذا الوجه مع أني قد ترجح عندي فيما وضعته في كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام، أن القضاء بالمدرك المختلف فيه يرفع الخلاف فيه، ويعينه.

لأن الخلاف في ذلك المدرك موطن اجتهاد فيتعين أحد الطرفين بالحكم فيه كما يتعين أحد الطرفين بالاجتهاد في المسألة نفسها المختلف فيها فهذه الأقسام الخمسة هي ضابط ما ينقض من قضاء القاضي، وما خرج عن هذه الخمسة لا ينقض وهو ما اجتمع فيه تناول الولاية له، والدليل والسبب والحجة، وانتفت فيه التهمة، ووقع على الأوضاع الشرعية كان مجمعاً عليه أو مختلفاً فيه.

وكذا أخذه للزكاة في مواطن الخلاف فهو حكم من جهة أنّه تنازع بين الفقراء، والأغنياء لا إن أخبر عن نصاب اختلف فيه أنّه يوجب الزكاة ففتوى فقط ا هـ المراد بتوضيح ما وهو عين ما يأتي للأصل في الفرق بين الفتوى، والحكم.

ويأتي فيه ما لأبي القاسم بن الشاط من البحث فترب **(فائدتان الأولى)** القول بالموجب بفتح الجيم ما يقتضيه الدليل، وبكسرها الدليل، وهو عند الأصوليين تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع بأن يظهر عدم استلزامه الدليل لمحل النزاع وشاهده، أي الدال على اعتباره قوله تعالى: ﴿ولله العزة ولرسوله﴾ [المنافقون، ٨] في جواب ليخرجنَّ الأعز منها الأذل المحكي عن المنافقين أي صحيح ذلك لكن هم الأذل والله ورسوله الأعز وقد أخرجاهم فقد سلم موجب الدليل، ومقتضاه مع بقاء النزاع في الأعز من هو والأذل من هو، وليس هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب فقط الذي اصطلح عليه أرباب المعاين كما في جمع الجوامع وشرح المحلى وعطاره.

وكذا قوله تعالى: ﴿كونوا قوامين بالقسط﴾ مسلم مقتضاه، وهو وجوب القيام بالقسط أي العدل مع بقاء النزاع في كون الحكم بالعلم منه أم لا وهو الذي نقوله لأنه محرم عندنا فتنبه، قال العطار على محلى جمع الجوامع، وجعل الأصوليين القول بالموجب من القوادح لأنه لا ينافي في تسليمه، ليس المراد تسليم الدليل على مدعي المستدل بل تسليم صحته على خلافه فهو قادح في العلة ا هـ بتوضيح **(الثانية)** في شرح التسولي على العاصمية مثل التجريح والتعديل في جواز الحكم بعلمه تأديب من أساء عليه، وضرب خصمه له الخ فما يستند فيه لعلمه جنس تحته أنواع ا هـ فافهم والله تعالى أعلم.

(الفرق الرابع والعشرون والمائتان بين قاعدة الفتوى، وقاعدة الحكم)

وينبني على الفرق تمكين غيره من الحكم بغير ما قال في الفتيا: في مواضع الخلاف بخلاف الحكم، اعلم أن العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم البتة بل الفتيا فقط، فكل ما وجد فيها من الإخبارات فهي فتيا فقط، فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أن هذا الماء دون القلتين فيكون نجساً، فيحرم على المالكي بعد ذلك استعماله.

بل ما يقال في ذلك إنما هو فتيا إن كانت مذهب السامع عمل بها، وإلا فله تركها، والعمل بمذهبه، ويلحق بالعبادات أسبابها، فإذا شهد بهلال رمضان شاهد واحد فأثبته حاكم

قال:

(الفرق الرابع والعشرون والمائتان بين قاعدة الفتوى، وقاعدة الحكم إلى قوله، وإلا فله تركها والعمل بمذهبه)

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح. قال: **(ويلحق بالعبادات أسبابها. فإذا شهد بهلال رمضان واحد فأثبته حاكم شافعي، ونادى في المدينة بالصوم لا يلزم ذلك المالكي لأن ذلك فتياً لا حكم)**.

قلت: فيما قاله: في ذلك نظر إذ لقائل أن يقول: أنه حكم يلزم جميع أهل ذلك البلد.

قال: **(وكذلك إذا قال حاكم: ثبت عندي أن الدين يسقط الزكاة أو لا يسقطها، أو ملك نصاب من الحلي المتخذ لاستعمال مباح سبب وجوب الزكاة فيه، أو أنه لا يوجب الزكاة إلى قوله: لا في عبادة، ولا في سببها ولا شرطها ولا مانعها)**.

قلت: لقائل أن يقول: أنه يلزم غير ذلك الحاكم ممن يخالف مذهبه مذهبه ما بنى على ذلك الثبوت، كما إذا ثبت عنده أن الدين لا يسقط الزكاة، وأراد أخذها ممن يخالف مذهبه مذهبه أنه لا يسوغ له الامتناع من دفعها لا له، وكذلك ما أشبه ذلك. قال: **(وبهذا يظهر أن الإمام لو قال: لا**

(الفرق الرابع والعشرون والمائتان بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم)

وهو أنَّ كلاً منهما وإن كان خبراً عن الله تعالى، ويجب على السامع اعتقاد ذلك، ويلزم ذلك المكلف من حيث الجملة إلاَّ أنَّ بينهما فرقاً من جهتين (الجهة الأولى) أن الفتوى محض أخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة، والحكم أخبار مآله الإنشاء، والإلزام أي التنفيذ، والإمضاء لما كان قبل الحكم فتوى فالمفتي مع الله تعالى كالمترجم مع القاضي ينقل عنه ما وجده عنده واستفاده منه بإشارة أو عبارة أو فعل أو تقرير أو ترك، والحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم ينفذ، ويمضي بين الخصوم ما كان قبل ذلك فتوى، وليس بناقل ذلك عن مستنيبه بل مستنيبه قال له أي شيء حكمت به على القواعد فقد جعلته حكمي، فكما أن كلاً من المترجم عن القاضي ونائب القاضي موافق للقاضي، ومطيع له وساع في تنفيذ مراده غير أنَّ

شافعي، ونادى في المدينة بالصوم لا يلزم ذلك المالكي لأن ذلك فتيا لا حكم، وكذلك إذا قال حاكم: قد ثبت عندي الدين يسقط الزكاة أو لا يسقطها أو ملك نصاب من الحلي المتخذ باستعمال المباح سبب وجوب الزكاة فيه، أو أنه لا يوجب الزكاة أو غير ذلك من أسباب الأضاحي والعقيقة والكفارات والنذور ونحوها من العبادات المختلف فيها، أو في أسبابها لا يلزم شيء من ذلك من لا يعتقده بل يتبع مذهبه في نفسه، ولا يلزمه قول ذلك القائل: لا في عبادة ولا في سببها ولا شرطها ولا مانعها، وبهذا يظهر أن الإمام لو قال: لم لا تقيموا الجمعة إلا بأذني يكن ذلك حكماً، وإن كانت مسألة مختلفاً فيها هل تفتقر الجمعة إلى أذن السلطان أم لا؟ وللناس أن يقيموها بغير اذن الإمام إلا أن يكون في ذلك

تقيموا الجمعة إلا بإذني لم يكن ذلك حكماً إلى قوله، وقد قاله بعض الفقهاء: وليس بصحيح).

قلت: بل هو صحيح. كما قال ذلك الفقيه: لأنه حكم حاكم اتصل بأمر مختلف فيه، فتعين الوقوف عند حكمه والله أعلم. قال: **(بل حكم الحاكم إنما يؤثر إذا أنشأه في مسألة اجتهادية تتقارب فيها المدارك لأجل مصلحة دنيوية، فاشتراطي قيد الإنشاء احتراز من حكمه في مواقع الإجماع، فإن ذلك أخبار وتنفيذ محض).** قلت: ليس ما قاله: من أنه أخبار بصحيح بل هو تنفيذ محض، وهو الحكم بعينه إذ لا معنى للحكم إلا التنفيذ، ومما يوضح ذلك أنه لو أن حاكماً ثبت عنده بوجه الثبوت أن لزيد عند عمرو مائة دينار، فأمره أن يعطيه إياها. أن ذلك الأمر لا يصح بوجه أن يكون أخباراً، وهذا الموضع وما أشبهه من مواقع الإجماع فلا يصح قوله: أن مواقع الإجماع لا يدخلها الحكم بل الأخبار بوجه أصلاً. قال: **(وفي مواقع الخلاف ينشيء حكماً، وهو إلزام أحد القولين اللذين قيل بهما: في المسألة).** قلت: إلزامه أحد القولين هو تنفيذ الحكم، وإمضاؤه بعينه.

قال: **(ويكون إنشاؤه أخباراً خاصاً عن الله تعالى في تلك الصورة من ذلك الباب).** قلت: وكيف يكون إنشاء، ويكون مع ذلك خبراً، وقد تقدم له الفرق بين الإنشاء والخبر؟ هذا ما لا يصح بوجه.

قال: **(وجعل الله تعالى إنشاءه في مواطن الخلاف نصاً ورد من قبله في خصوص تلك الصورة إلى قوله، فهذا هو معنى الإنشاء).**

أحدهما ينقل نقلاً محضاً من غير اجتهاد له في التنفيذ، والإمضاء بين الخصوم والآخر ينفذ، ويمضي ما يجتهد فيه من الإحكام على وفق القواعد بين الخصوم.

كذلك المفتي، والحاكم كلاهما مطيع لله تعالى قابل لحكمه غير أنّ المفتي مخبر محض، والحاكم منفذ وممض هذا وتقرير هذه الجهة على ما ذكر هو ما صححه أبو القاسم بن الشاط رحمه الله تعالى قال التسولي: على العاصمية، ومن قوله: ويجب على السامع اعتقاد ذلك الخ قال قاضٍ لخصمه أتهمه في حكمه أي وهو موافق للقواعد الشرعية لست بمؤمن، فقال: وبم كفرتني قال له قال تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ ا هـ **(الجهة الثانية)** إن كل ما يتأتى فيه الحكم تتأتى فيه الفتوى، ولا عكس، وذلك إنّ العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم البتة بل إنما تدخلها الفتيا فقط فكل ما وجد فيها من الإخبارات فهي فتيا فقط، فليس لحاكم أن

صورة المشاقة وخرق أبهة الولاية وإظهار النعاد والمخالفة، فتمنع إقامتها بغير أمره لأجل ذلك لا لأنه موطن خلاف اتصل به حكم حاكم، وقد قاله بعض الفقهاء: وليس بصحيح بل حكم الحاكم إنما يؤثر إذا أنشأه في مسألة اجتهادية تتقارب فيها المدارك لأجل مصلحة دنيوية، فاشتراطي قيد الإنشاء احتراز من حكمه في مواقع الإجماع، فإن ذلك أخبار وتنفيذ محض وفي مواقع الخلاف ينشيء حكماً، وهو إلزام أحد القولين اللذين قبل بهما في المسألة ويكون إنشاؤه أخباراً خاصاً عن الله تعالى في تلك الصورة من ذلك الباب، وجعل الله تعالى إنشاءه في مواطن الخلاف نصاً ورد من قبله في خصوص تلك الصورة، كما لو قضى في امرأة علق طلاقها قبل الملك بوقوع الطلاق، فيتناول هذه الصورة الدليل الدال على عدم لزوم الطلاق عند الشافعي، وحكم المالكي بالنقض، ولزوم الطلاق نص خاص

قلت: لا كلام أشد فساداً من كلامه في هذا الفصل. وكيف يكون إنشاء الحاكم الحكم في مواقع الخلاف نصاً خاصاً من قبل الله تعالى؟ وقد قال النبي ﷺ: «**إذا اجتهد أحدكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**» وكيف يصح الخطأ فيما فيه النص من قبل الله تعالى؟ هذا كلام بين الخطأ بلا شك فيه، وما تخيل هو أو غيره من ذلك لا يصح ولا حاجة إليه.

وإنما هو يعين في القضية المعينة أحد القولين، أو الأقوال إذا اتصل به حكم الحاكم لما في ذلك من المصلحة في نفوذ الحكم وثباته، ولما فيه من المفسدة لو لم ينفذ لا لما قاله: من أنه إنشاء من الحاكم موضوع كنص خاص من قبل الله تعالى والله أعلم. قال: (**وقولي في مسألة اجتهادية: احتراز من مواقع الإجماع، فإن الحكم هنالك ثابت بالإجماع، فيتعذر فيه الإنشاء لتعينه وثبوته إجماعاً**). قلت: هذا كلام ساقط أيضاً، وكما أن الحكم في مواقع الإجماع ثابت بالإجماع، فالحكم في مواقع الخلاف ثابت بالخلاف، فعلى القول بالتصويب: كلاهما حق وحكم الله تعالى، وعلى القول بعدم التصويب: أحدهما حق وحكم الله تعالى، ولكن ثبت العذر للمكلف في ذلك، وما أوقعه فيما وقع فيه إلا الاشتراك الذي في لفظ الحكم، فإنه يقال: الحكم في الطلاق المعلق على النكاح اللزوم للمقلد المالكي، ويقال:

يحكم أنَّ هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أنَّ هذا الماء دون القلتين، فيكون بحلول قليل نجاسة فيه لم تغيره نجساً، فيحرم على المالكي بعد ذلك استعماله بل ما يقال في ذلك إنما هو فتياً إن كانت مذهب السامع عمل بها، وإلاَّ فله تركها.

والعمل بمذهبه قاله الأصل وصححه ابن الشاط رحمه الله تعالى قال الأصل: ويلحق بالعبادات أسبابها فإذا شهد بهلال رمضان شاهد واحد فأثبته حاكم شافعي، ونادى في المدينة بالصوم لا يلزم ذلك المالكي لأنَّ ذلك فتياً لا حكم.

وكذلك إذا قال حاكم قد ثبت عندي أنَّ الدين يسقط الزكاة أو لا يسقطها أو ملك نصاب من الحلي المتخذ لاستعمال مباح سبب لوجوب الزكاة فيه أو أنَّه لا يوجب الزكاة أو غير ذلك من أسباب الأضاحي والعقيقة والكفارات والنذور ونحوها من العبادات المختلف فيها، أو في أسبابها لا يلزم شيء من ذلك من لا يعتقده بل يتبع مذهبه في نفسه.

تختص به هذه المرأة المعينة، وهو نص من قبل الله تعالى، فإن الله تعالى جعل ذلك للحاكم رفعاً للخصومات والمشاجرات.

وهذا النص الوارد من هذا الحاكم أخص من ذلك الدليل العام، فيقدم عليه لأن القاعدة الأصولية أنه إذا تعارض الخاص، والعام قدم الخاص على العام، فلذلك لا يرجع الشافعي يفتي بمقتضى دليله العام الشامل لجملة هذه القاعدة في هذه الصورة منها لتناولها نص خاص بها مخرج لها عن مقتضى ذلك الدليل العام، ويفتي الشافعي بمقتضى دليله العام فيما عدى هذه الصورة من هذه القاعدة، وكذلك لو حكم الشافعي باستمرار الزوجية بينهما خرجت هذه الصورة عن دليل المالكي، وأفتى فيها بلزوم النكاح، ودوامه، وفي غيرها بلزوم الطلاق لأجل ما أنشأه الشافعي من الحكم تقديماً للخاص على العام، فهذا هو معنى

الحكم الذي حكم به الحاكم الفلاني على فلان معلق الطلاق لزوم الطلاق، والمراد بالحكم الأول لزوم الطلاق لكل معلق للطلاق من مالكي أو مقلد لمالكي، والمراد بالحكم الثاني لزوم الطلاق بإلزام الحاكم المحكوم عليه من مالكي أو غير مالكي والله أعلم. قال: (**وقولي: تتقارب مداركها احتراز من الخلاف الشاذ المبني على المدرك الضعيف، فإنه لا يرفع الخلاف بل ينقض في نفسه إذا حكم بالفتوى المبنية على المدرك الضعيف**).

قلت: للكلام في القول الشاذ، والمدرك الضعيف مجال ليس هذا موضعه. قال: (**وقولي لأجل مصالح الدنيا: احتراز من العبادات كالفتوى بتحريم السباع، وطهارة الأواني وغير ذلك مما يكون اختلاف المجتهدين فيه لا للدنيا إلى قوله لا ننقضها، وإن كانت الفتوى عندنا على خلافها**).

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح.

قال: (**ويصير حينئذٍ مذهبنا**). قلت: لا يصير مذهبنا، ولكنا لا ننقضه لمصلحة الأحكام. قال: (**ويظهر بهذا التقرير أيضاً سر قول الفقهاء: أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا ينقض، وأنه يرجع إلى القاعدة الأصولية إلى قوله: وغيرها من المستثنيات**).

قلت: لا رجوع هنا للقاعدة الأصولية إن كان يعني قاعدة الخاص والعام، ولكن يرجع إلى قاعدة

ولا يلزمه قول ذلك القائل لا في عبادة، ولا في سببها ولا شرطها، ولا مانعها.

وبهذا يظهر أنَّ الإمام لو قال لا تقيموا الجمعة إلاّ بإذني لم يكن ذلك حكماً وإن كانت مسألة مختلفاً فيها هل تفتقر الجمعة إلى أذن السلطان أم لا، وللناس أن يقيموها بغير إذن الإمام إلاّ أن يكون في ذلك صورة المشاقة وخرق أبهة الولاية وإظهار العناد والمخالفة فتمتنع إقامتها بغير أمره لأجل ذلك لا لأنّه موطن خلاف اتصل به حكم حاكم، وقد قاله بعض الفقهاء: وليس بصحيح اهـ بلفظه قال أبو القاسم بن الشاط رحمه الله تعالى، وفيما قاله في ذلك نظر إذ لقائل أن يقول أنَّ حكم الشافعي بثبوت هلال رمضان بشهادة شاهدٍ واحد حكم يلزم جميع أهل البلد وكذلك يلزم غير ذلك الحاكم ممن يخالف مذهبه مذهبه ما بنى على ذلك الثبوت.

ما إذا ثبت عنده أنَّ الدين لا يسقط الزكاة وأراد أخذها ممن يخالف مذهبه أنّه لا يسوغ له الامتناع من دفعها له.

الإنشاء وقولي في مسألة اجتهادية: احتراز من مواقع الإجماع فإن الحكم هنالك ثابت بالإجماع، فيتعذر فيه الإنشاء لتعينه وثبوته إجماعاً، وقولي: تتقارب مداركها احتراز من الخلاف الشاذ المبني على المدرك الضعيف، فإنه لا يرفع الخلاف بل ينقض في نفسه إذا حكم بالفتوى المبنية على المدرك وقولي لأجل مصالح الدنيا: احتراز من العبادات كالفتوى بتحريم السباع، وطهارة الأواني وغير ذلك مما يكون اختلاف المجتهدين فيه لا للدنيا بل للآخرة بخلاف الاختلاف في العقود والأملاك والرهون والأوقاف ونحوها.

إنما ذلك لمصالح الدنيا، وبهذا يظهر أن الأحكام الشرعية قسمان منها ما يقبل حكم الحاكم مع الفتيا فيجتمع الحكمان، ومنها لا يقبل إلا الفتوى، ويظهر لك بهذا أيضاً تصرف رسول الله ﷺ إذا وقع هل هو من باب الفتوى أو من باب القضاء والإنشاء وأيضاً يظهر أن

فقيهة، وهي أن الحكم إذا نفذ على مذهب ما لا ينقض ولا يرد وذلك لمصلحة الأحكام، ورفع التشاجر والخصام.

قال: **(ويظهر بهذا أيضاً أن التقريرات من الحكام ليست أحكاماً إلى قوله، فهو موكول إلى من يأتي من الحكام والفقهاء)**. قلت: ذلك صحيح وأكثره أو كله نقل لا كلام فيه. غير أن قول ابن القاسم: هو الصحيح عندي والله أعلم.

وكذلك ما أشبه وحينئذٍ فقول الإمام: لا تقيموا الجمعة إلاّ بإذني حكم حاكم اتصل بأمر مختلف فيه، فيتعين الوقوف عند حكمه كما قاله ذلك الفقيه، فهو الصحيح والله أعلم اهـ قلت: وخالفه ابن فرحون في تبصرته في قوله: وحينئذٍ فقول الإمام الخ حيث وافق ما نقله عن الشيخ سراج الدين عمر البلقيني رحمه الله تعالى من قوله: ولقد عجبت من قاض حضر عند سلطان، ووقع الكلام في صحة إقامة الجمعة في جامع بناه ذلك السلطان، فلما تكلموا في الخلاف في ذلك قال القاضي نحكم بصحة إقامة الجمعة فيه.

وهذا الكلام باطل، إذ لا يتصور أن يدخل ذلك ولا نحوه تحت الحكم استقلالاً ولا تضمناً على الإطلاق لكن يدخل بالنسبة إلى واقعة خاصة من تعليق الطلاق أو غيره على صحة إقامة الجمعة في هذا المكان بالنسبة إلى إلزام الشخص لا مطلقاً اهـ.

وأما ما يتأتى فيه حكم الحاكم فضبطه الأصل بأربعة قيود، فقال: إنما يؤثر حكم الحاكم إذا أنشأه في مسألة اجتهادية تتقارب في المدارك لأجل مصلحة دنيوية قال: فقيد الإنشاء احتراز من حكمه في مواقع الإجماع.

فإنّ ذلك إخبار وتنفيذ محض، وأما في مواضع الخلاف فهو ينشىء حكماً وهو إلزام أحد القولين الذين قبل لهما في المسألة، ويكون إنشاؤه إخباراً خاصاً عن الله تعالى في تلك الصورة من ذلك الباب قد جعل الله تعالى في مواطن الخلاف نصاً ورد من قبله في خصوص تلك الصورة، فإذا قضى المالكي، فيمن مس ذكره بعد وضوءه بنقض وضوئه أو قضى في امرأة علق طلاقها قبل الملك بوقوع الطلاق تناول هذه الصورة الدليل الدال على عدم نقض الوضوء، وعدم لزوم الطلاق عند الحنفي والشافعي وكان حكم

أخبار الحاكم عن نصاب اختلف فيه أنه يوجب الزكاة فتوى، وأما أخذه للزكاة في مواطن الخلاف فحكم، وفتوى من جهة أنه تنازع بين الفقراء والأغنياء في المال الذي هو مصلحة دنيوية، ولذلك أن تصرفات السعاة والجباة في الزكاة أحكام لا ننقضها، وإن كانت الفتوى عندنا على خلافها، ويصير حينئذٍ مذهبنا، ويظهر بهذا التقرير أيضاً سر قول الفقهاء: أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا ينقض، وأنه يرجع إلى القاعدة الأصولية، وتصير هذه الصورة مستثناة من تلك الأدلة العامة كاستثناء المصراة والعرايا والمساقاة وغيرها من المستثنيات؛ ويظهر بهذا أيضاً أن التقريرات من الحكام ليست أحكاماً، فتبقي الصورة قابلة لحكم جميع تلك الأقوال المنقولة فيها.

قال صاحب الجواهر: ما قضي به من نقل الأملاك، وفسخ العقود فهو حكم، فإن لم

قال: (**فظهر أيضاً من هذه الفتاوى والمباحث أن الفتوى والحكم كلاهما أخبار عن حكم الله تعالى، ويجب على السامع اعتقادهما، وكلاهما يلزم المكلف من حيث الجملة. لكن الفتوى أخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة، والحكم أخبار معناه الإنشاء، والإلزام من قبل الله تعالى**). قلت: كيف يكون الإخبار إنشاء، وقد فرق هو قبل هذا في أول كتابه بينهما؟ وكيف يكون الحكم إلزاماً من قبل الله

الصورة الدليل الدال على عدم نقض الوضوء، وعدم لزوم الطلاق عند الحنفي والشافعي وكان حكم المالكي بالنقض ولزوم الطلاق نصاً خاصاً تختص به هذه المرأة المعينة وهو نص من قبل الله تعالى فإن الله جعل ذلك للحكام رفعاً للخصومات والمشاجرات وهذا النص الوارد من هذا الحكم أخص من ذلك الدليل العام، فيقدم عليه ويصير حكم المالكي مثلاً مذهباً لغيره لأنّ القاعدة الأصولية تقديم الخاص على العام إذا تعارضا.

فلذلك لا يرجع الشافعي يفتي بمقتضى دليله العام الشامل لجملة هذه القاعدة في هذه الصورة منها لأنّها قد تناولها نص خاص بها مخرج لها عن مقتضى ذلك الدليل العام.

وإنما يفتي الشافعي بمقتضى دليله العام فيما عدى هذه الصورة من هذه القاعدة.

وكذلك إذا حكم الشافعي باستمرار الزوجية بينهما خرجت هذه الصورة عن دليل المالكي، ولزمه أن يفتي بها بلزوم النكاح، ودوامه، وفي غيرها بلزوم الطلاق لأجل ما أنشأه الشافعي من الحكم تقديماً للخاص على العام.

فهذا هو معنى الإنشاء وقيد في مسألة اجتهادية احتراز عن مواقع الإجماع فإنّ الحكم هنالك ثابت بالإجماع، فيتعذر فيه الإنشاء لتعينه وثبوته إجماعاً، وقيد تتقارب مداركها احتراز من الخلاف الشاذ المبني على المدرك الضعيف فإنّه لا يرفع الخلاف بل ينقض في نفسه إذا حكم بالفتوى المبنية على المدرك الضعيف.

وقيد لأجل مصالح الدنيا احتراز من العبادات كالفتوى بتحريم السباع، وطهارة الأواني، وغير ذلك مما يكون اختلاف المجتهدين فيه لا للدنيا بل للآخرة بخلاف الاختلاف في العقود والأملاك والرهون، والأوقاف ونحوها مما لا يكون إلاّ لمصالح الدنيا.

يفعل أكثر من تقرير الحادثة لما رفعت إليه. كامرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها فأقره وأجازه، ثم عزل وجاء قاضٍ بعده قال: الملك ليس بحكم ولغيره فسخه، وقال ابن القاسم: هو حكم لأنه أمضاه، والإقرار عليه كالحكم باجارته فلا ينقض، واختاره ابن محرز، وقال: أنه حكم في حادثة باجتهاده ولا فرق بين أن يكون حكمه فيه بإمضائه أو فسخه.

أما لو رفع إليه هذا النكاح فقال: أنا لا أجيز هذا النكاح بغير ولي من غير أن يحكم بفسخ هذا النكاح بعينه فهذه فتوى، وليس بحكم، أو رفع إليه حكم بشاهد ويمين، فقال: أنا لا أجيز الشاهد واليمين، فهو فتوى ما لم يقع حكم على عين الحكم.

قال: ولا أعلم في هذا الوجه خلافاً.

قال: وأن حكم بالاجتهاد فيما طريقه التحريم والتحليل، وليس بنقل ملك لأحد

تعالى، وهو ممكن الخطأ على ما نص عليه النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي تقدم ذكره؟ هذا ما لا يصح والله أعلم. قال: **(وبيان ذلك بالتمثيل أن المفتي مع الله كالمترجم مع القاضي بنقل ما وجده عن القاضي، واستفاده منه بإشارة أو عبارة أو فعل أو تقرير أو ترك، والحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم ينشىء الأحكام، والإلزام بين الخصوم إلى آخر الفرق)**. قلت: ما قاله: صحيح، وما مثل به كذلك إن كان يريد بالإنشاء التنفيذ والإمضاء. لما كان قبل الحكم فتوى، وإلا فلا والله أعلم.

وبهذا يظهر أنَّ الأحكام الشرعية قسمان **(الأول)** ما يقبل حكم الحاكم مع الفتوى، فيجتمع الحكمان **(والثاني)** ما لا يقبل إلاَّ الفتوى ويظهر لك بهذا أيضاً تصرف رسول الله ﷺ إذا وقع هل هو من باب الفتوى، أو من باب القضاء والإنشاء، وأيضاً يظهر أنَّ إخبار الحاكم عن نصاب اختلف فيه أنَّه يوجب الزكاة فتوى.

وأما أخذه للزكاة في مواطن الخلاف، فحكم وفتوى من جهة أنَّه تنازع بين الفقراء والأغنياء، في المال الذي هو مصلحة دنيوية.

ولذلك أن تصرفات السعادة والجباة في الزكاة أحكام لا تنقضها وإن كانت الفتوى عندنا على خلافها اهـ.

ووافقه على هذا الضابط العلامة التسولي في شرحه على العاصمية إلاَّ أنَّه جعل القيود ثلاثة مستغنياً عن قيد الإنشاء بقيد في مسألة اجتهادية لاتحاد المخرج بكل منهما كما نرشد.

لذلك عبارة الأصل، وقد تقدمت عبارة التسولي في الفرق الذي قبل هذا.

فلا نغفل وخالفه العلامة ابن فرحون في تبصرته أولاً في كون غير العبادات يدخلها الحكم مطلقاً كانت من مواطن الخلاف أو الإجماع فقال: إنَّ دخول الحكم في النكاح وتوابعه بالصحة والموجب استقلال واضح.

وكذا سائر المعاوضات من البيع والقراض والرهن والإجارة، والمساقات والقسمة والشفعة والعارية

الخصمين إلى الآخر، ولا فصل خصومه بينهما، ولا إثبات عقد ولا فسخه مثل رضاع كبير، فيحكم بأنه رضاع محرم ويفسخ النكاح لأجله فالفسخ حكم، والتحريم في المستقبل لا يثبت بحكمه بل هو معرض للاجتهاد، أو رفعت إليه امرأة تزوجت في عدتها ففسخ

. . . .

والوديعة، والحبس والوكالة والحوالة والحمالة والضمان وغير ذلك من أبواب المعاوضات كلها يدخلها الحكم بالصحة، وبالموجب فلا نطول بالتمثيل، ومنها الصيد فإذا تنازع إثنان في صيد، وترافعا إلى الحاكم وتصادقا على فعلين صدرا منهما على الترتيب مثلاً، أو قامت البينة على ذلك.

وكان مقتضى مذهب الحاكم أنّه للأول أو للثاني.

فحكم له بأنّه المالك كان ذلك حكماً مستقلاً صحيحاً وثانياً في العبادات فقسمها باعتبار دخول الحكم إلى ثلاثة أقسام **(الأول)** ما يدخله الحكم استقلالاً، وهو الزكاة والصوم قال: أما الزكاة فيدخلها الحكم استقلالاً وذلك مثل ما لو حكم حاكم يرى جواز إخراج القيمة في الزكاة بصحة الإخراج أو بموجبه عنده، وهو سقوط الفرض، بذلك كان الحكم بالصحة، والموجب في ذلك سواء، وليس للساعي إذا كان ذلك الحكم مخالفاً لمذهبه أن يطالب المالك بإخراج الواجب عنده سواء حكم بالصحة، أو حكم بالموجب.

وأما الصوم فيدخله أيضاً وذلك إذا صام الولي الوارث عن الميت، وطلب الوصي أن يخرج الطعام فامتنع الوارث منه وترافعا إلى حاكم يرى صحة الصوم عن الميت.

فحكم بصحته أو بموجبه، فليس للوصي أن يخرج الطعام حينئذٍ، ولا أن يطالب الوارث بذلك بخلاف ما قبل الحكم **(والثاني)** ما لا يدخله الحكم استقلالاً بل بطريق التضمن فقط وهو الطهارة، والصلاة والأضحية قال **(أما الطهارة)** فلا يدخلها شيء من الحكم بالصحة، ولا بالموجب استقلالاً، لكن يدخلها الحكم بطريق التضمن كتعليق عتق أو طلاق على طهارة ماء أو نجاسة فإذا ثبت عند الحاكم وقوع الطلاق لوجود الصفة، فحكم بصحة الطلاق أو بموجب ما صدر من المعلق لوجود صفته كان ذلك متضمناً للحكم بالنجاسة أو بالطهارة.

وأما الصلاة فيدخلها الحكم بالتضمن مثل من صلى المكتوبة بوضوء خال عن النية أو مع وجود مس الذكر لاعتقاده صحة الصلاة مع ذلك فإذا حكم حاكم بعدالة من فعل ذلك، والحاكم معتقد صحة ذلك كان حكمه متضمناً صحة وضوءه وعلى هذا قياس الصلاة الخالية عن قراءة الفاتحة، وعن الطمأنينة، ونحو ذلك.

وأما الأضحية فهي عبادة لا يدخلها الحكم استقلالاً، وقد يدخلها بطريق التضمن في التعليق كما تقدم **(والثالث)** ما يدخله الحكم استقلالاً وتضمناً وهو الاعتكاف والحج قال أما الاعتكاف فيدخله استقلالاً في مسائل منها أنّه يقضي للمكاتب على سيده بالاعتكاف اليسير، ومنها من اعتكفت بغير إذن زوجها فله منها.

وكذلك العبد.

وكذا لو اعتكف المديان هروباً من أداء الحق فإن الحاكم يرى فيه رأيه، ومنها إذا وطيء المعتكف أدبه الحاكم، ويدخله تضمناً كما تقدم في الطهارة والصلاة أي مثل ما إذا حكم حاكم بعدالة من اعتكف بدون صوم والحاكم معتقد صحة ذلك الاعتكاف، كان حكمه بعدالته متضمناً صحة اعتكافه.

نكاحها، وحرمها على زوجها ففسخه حكم دون تحريمها في المستقبل، وحكمه بنجاسة ماء أو طعام أو تحريم بيع أو نكاح أو إجارة فهو فتوى ليس حكماً على التأبيد، وإنما يعتبر من ذلك ما شهده، وما حدث بعد ذلك فهو موكول لمن يأتي من الحكام والفقهاء فظهر أيضاً من هذه الفتاوى، والمباحث أن الفتوى والحكم كلاهما أخبار عن حكم الله تعالى،

....

وأما الحج فيدخله استقلالاً في نحو ما لو فسخ حنبلي حجة إلى عمرة حيث يسوغ عنده ذلك، وله زوجة ليس معتقدها ذلك فامتنعت من تمكينه بعد التحلل فارتفعا إلى حاكم حنبلي فحكم عليها بصحة ما فعل زوجها الحنبلي، أو بموجب ذلك عنده فهما مستويان، ويدخله تضمناً فيما إذا حكم عليها بالتمكين لتضمنه الحكم بصحة ما فعله الزوج، وهو نفس الموجب ا هـ.

قلت ومخالفته في غير العبادات سيتضح لك وجهها.

وأما مخالفته له في العبادة فلم يظهر وجهها، ويخلق ما لا تعلمون، وقد صرح بتلخيص بعض كلامه في العبادات وغيرها من كلام البلقيني الشافعي رحمه الله تعالى وبعضه من كلام أهل المذهب فلعل مما لخصه من كلام البلقيني مخالفته للأصل في العبادات فافهم.

وأما العلامة المحقق أبو القاسم ابن الشاط، فنظر في كلامه في مواضع (الأول) قوله أنّ مواقع الإجماع لا يدخلها الحكم بل الإخبار حيث قال أنّه لا يصح بوجه أصلاً إذ لا معنى للحكم إلاّ التنفيذ، ومما يوضح ذلك أنّ الحاكم لو ثبت عنده بوجه الثبوت أنّ لزيد عند عمر مائة دينار فأمره أن يعطيه إياها إنّ ذلك الأمر لا يصح بوجه أن يكون إخباراً، وهذا الموضع.

وما أشبهه من مواقع الإجماع قال: وتفريقه بين الحكم في مواقع الإجماع، وفي مواقع الخلاف بتعذر الإنشاء في الأول لتعينه وثبوته إجماعاً بخلاف الثاني ساقط إذ كما أنّ الحكم في مواقع الإجماع ثابت بالإجماع، فالحكم في مواقع الخلاف ثابت بالخلاف فعلى القول بالتصويب كلاهما حق، وحكم الله تعالى وعلى القول بعدم التصويب أحدهما حق، وحكم الله تعالى.

ولكن ثبت العذر للمكلف في ذلك، وما أوقعه فيما وقع فيه إلاّ الاشتراك الذي في لفظ الحكم فإنّه يقال الحكم في الطلاق المعلق على النكاح اللزوم للمقلد المالكي، ويقال الحكم الذي حكم به الحاكم الفلاني على فلان معلق الطلاق لزوم الطلاق والمراد بالحكم الأول لزوم الطلاق لكل معلق للطلاق من مالكي، أو مقلد لمالكي والمراد بالحكم الثاني لزوم الطلاق بإلزام الحاكم المحكوم عليه من مالكي أو غير مالكي ا هـ.

قلت: ويوافقه إطلاق ابن فرحون أن غير العبادات يدخله الحكم مطلقاً كما تقدم (الموضع الثاني) قوله ويكون إنشاؤه أخباراً خاصاً عن الله تعالى في تلك الصورة من ذلك الباب حيث قال أنّه: لا يصح بوجه إذ كيف يكون إنشاء، ويكون مع ذلك خبراً وقد تقدم له الفرق بين الإنشاء، والخبر (الموضع الثالث) قوله قد جعل الله تعالى إنشاءه في مواطن الخلاف نصاً ورد من قبله في خصوص تلك الصورة إلى قوله: فهذا معنى الإنشاء حيث قال: لا كلام أشد فساد من قوله: هذا في هذا الفصل إذ كيف يكون إنشاء الحاكم الحكم في مواقع الخلاف نصاً خاصاً من قبل الله تعالى، وقد قال النبي ﷺ إذا اجتهد أحدكم فأصاب فله

ويجب على السامع اعتقادهما، وكلاهما يلزم المكلف من حيث الجملة. لكن الفتوى أخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة، والحكم أخبار معناه الإنشاء والإلزام من قبل الله تعالى، وبيان ذلك بالتمثيل أن المفتي مع الله تعالى، كالمترجم مع القاضي ينقل ما وجده عن القاضي، واستفاده منه بإشارة أو عبارة أو فعل أو تقرير أو ترك، والحاكم مع الله تعالى

. . . .

أجران، وإنْ اجتهد فأخطأ فله أجراً واحداً، وكيف يصح الخطأ فيما فيه النص من قبل الله تعالى هذا بين الخطأ بلا شك فيه.

وما تخيل هو أو غيره من ذلك لا يصح ولا حاجة إليه، وإنما هو يعين في القضية المعينة أحد القولين أو الأقوال إذا اتصل به حكم الحاكم لما في ذلك من المصلحة في نفوذ الحكم وثباته، ولما فيه من المفسدة لو لم ينفذ لا لما قاله من أنّه إنشاء من الحاكم موضوع كنص خاص من قبل الله تعالى، وحينئذٍ فلا يصير حكم الشافعي مثلاً مذهباً لنا ولغيرنا من الأحناف والحنابلة، ولكنا لا ننقضه ولا رجوع هنا للقاعدة الأصولية التي هي قاعدة الخاص والعام، ولكن ما هنا يرجع إلى قاعدة فقهية.

وهي إنَّ الحكم إذا نفذ على مذهب ما لا ينتقض، ولا يرد وذل لمصلحة الأحكام ورفع التشاجر والخصام قال: وللكلام في القول الشاذ، والمدرك الضعيف مجال ليس هذا وضعه ا هـ.

قال وما قاله في الاحتراز بقيد لأجل مصالح الدنيا إلى قوله: لا تنقضها، وإن كانت الفتوى عندنا على خلافها صحيح ا هـ.

كلام ابن الشاط وحاصله أنَّ ضابط الفتيا أنها مجرد إخبار عن حكم الله تعالى المتعلق بمصالح الآخرة، والدنيا يختص لزومه بالمقلد للمذهب المفتى به وضابط الحكم إخبار عن حكم الله المتعلق بمصالح الدنيا، وما في معناها من إسناد العبادات فقط، وتنفيذ له سواء كان من مواقع الإجماع أو من مواقع الخلاف بحيث لا يخص لزومه بمقلد أي مذهب من المذاهب لكن لا للقاعدة الأصولية من تقديم الخاص على العام إذا تعارضا بل للقاعدة الفقهية وهي أنَّ الحكم إذا نفذ على مذهب لا ينتقض الخ فألفتيا أعم من الحكم موقعاً وأخص لزوماً والحكم بالعكس، ثم هل يترتب حكمه على قوله حكمت فإذا لم يفعل أكثر من تقرير الحادثة أو سكوته لم يكن حكماً وهو قول ابن الماجشون أولا يتوقف فإذا لم يفعل أكثر من تقرير الحادثة أو سكوته كانَّ حكماً، وهو قول ابن القاسم قال صاحب الجواهر ما قضي به من نقل الأملاك وفسخ العقود فهو حكم فان لم يفعل أكثر من تقرير الحادثة، لما رفعت إليه كامرأة زوجت نفسها بغير إذن، وليها فأقره وأجازه، ثم عزل وجاء قاض بعده فقال عبد الملك: ليس بحكم ولغيره فسخه، وقال ابن القاسم هو حكم لأنّه أمضاه والإقرار عليه كالحكم بإجازته، فلا ينقض واختاره ابن محرز وقال: أنّه حكم في حادثة باجتهاده، ولا فرق بين أن يكون حكمه فيها بإمضائه أو فسخه.

أما لو رفع إليه هذا النكاح فقال: أنا لا أجيز هذا النكاح بغير ولي من غير أن يحكم بفسخ هذا النكاح بعينه، فهو فتوى، وليس بحكم أو رفع إليه حكم بشاهد، ويمين فقال: أنا لا أجيز الشاهد واليمين فهو فتوى ما لم يقع حكم على عين الحكم قال: ولا أعلم في هذا الوجه خلافاً قال: وإن حكم بالاجتهاد فيما طريقه التحريم والتحليل، وليس بنقل ملك لأحد الخصمان إلى الآخر، ولا فصل خصومة بينهما

كنائب الحاكم ينشيء الأحكام، والإلزام بين الخصوم، وليس بناقل ذلك عن مستنيبه بل مستنيبه.

قال له أي شيء حكمت به على القواعد فقد جعلته حكمي فكلاهما موافق للقاضي، ومطيع له وساع في تنفيذ مواده غير أن أحدهما ينشيء، والآخر ينقل نقلاً محضاً من غير

....

والإثبات عقد ولا فسخة مثل رضاع كبير، فيحكم بأنّه رضاع محرم، ويفسخ النكاح لأجله فالفسخ حكم والتحريم في المستقبل لا يثبت بحكمه بل هو معرض للإجهاد أو رفعت إليه امرأة تزوجت في عدتها ففسخ نكاحها وحرمها على زوجها ففسخه حكم دون تحريمهما في المستقبل وحكمه بنجاسة ماء أو طعام أو تحريم بيع أو نكاح أو إجارة فهو فتوى ليس حكماً على التأبيد وإنما يعتبر من ذلك ما شاهده، وما حدث بعد ذلك فهو موكول لمن يأتي من الحكام والفقهاء ا هـ.

قال الأصل: وقد وضعت في هذا المقصد كتاباً سميته الأحكام وتصرف القاضي والإمام، وفيه أربعون مسألةً في هذا المعنى وذكرت فيه نحو ثلاثين نوعاً من تصرفات الحكام ليس فيها حكم، ولنقتصر هنا على هذا القدر في هذا الفرق ا هـ.

قلت: وقول ابن محرز أما لو رفع إليه هذا النكاح فقال: أنا لا أجيز هذا النكاح إلى قوله: ولا أعلم في هذا الوجه خلافاً هو قول ابن شاس، وتبعه غيره، وقال ابن عرفة الظاهر أنّه حكم فليس لغيره نقضه قال التسولي على العاصمية، وقول ابن عرفة هو الموافق لما مرّ لأنّ قوله. أنا لا أجيز النكاح بغير ولي إخبار عن رأيه ومعتقده، ولا يلزم من ذلك فسخه وإذا لم يلزم بقي ساكتاً عنه، والسكوت تقرير له وهو حكم عند ابن القاسم لا عند ابن الماجشون ا هـ المراد ظاهر قول الأصل أن التقريرات من الحكام ليست إحكاماً، فتبقى الصورة قابلة لحكم جميع تلك الأقوال المنقولة فيها أنّه اختار قول ابن الماجشون، وقال ابن الشاط وقول ابن القاسم هو الصحيح عندي ا هـ فتحصل مما ذكر في هذا الفرق واختاره ابن الشاط أمور **(الأمر الأول)** الفرق بين الفتوى والحكم بأنّ الفتوى أعم موقعاً وأخص لزوماً والحكم بالعكس **(الأمر الثاني)** الفرق بين ما يدخله الحكم من أبواب الفقه كالنكاح وتوابعه وسائر المعاوضات، وما لا يدخله كالعبادات بأنّ ما كان متعلقاً بمصالح الآخرة لا يدخله بخلاف ما كان متعلقاً بمصالح الدنيا، فيدخله **(الأمر الثالث)** الفرق بين ألفاظ الحكم التي جرت بها عادة الحكام، وبين ما لم تجربه عادتهم لكن على قول ابن المجشون وأما على قول ابن القاسم فقال التسولي على العاصمية التي جرت بها عادتهم نحو قوله: حكمت بثبوت العقد وصحته، فيلزم ذلك وقفاً كان العقد أو بيعاً أو غيرهما والتي لم تجربها نحو قوله: أسفل الرسم أو على ظهره ورد على هذا الكتاب فقبلته قبول مثله وألزمت العمل بموجبه أو بمضمونه، فليس بحكم الاحتمال عود الضمير في موجبه ومضمونه على الكتاب، وإنّ ما تضمنه من إقرار أو إنشاء ليس بزور مثلاً، فيكون مراده تصحيح الكتاب، وإثبات الحجة فلمن بعده النظر فيه فإن قال: حكمت بموجب الإقرار أو الوقف الذي تضمنه الكتاب فهو حكم بصحة ذلك ا هـ.

وخلاصته أنّ ما كان نصاً في الحكم بصحة الإقرار والإنشاء فهو لفظ الحكم الذي جرت به عادتهم، فيلزم وما كان محتملاً لصحة مضمون الإقرار ونحوه وصحة مضمون الكتاب.

اجتهاد له في الإنشاء. كذلك المفتي والحاكم كلاهما مطيع لله تعالى قابل لحكمه. غير أن الحاكم منشيء والمفتي مخبر محض، وقد ضعت في هذا المقصد كتاباً سميته الأحكام في الفتاوى والأحكام، وتصرف القاضي والإمام، وفيه أربعون مسألة في هذا المعنى، وذكرت فيه نحو ثلاثين نوعاً من تصرفات الحكام ليس فيها حكم، ولنقتصر هنا على هذا القدر في هذا الفرق.

. . . .

فليس بلفظ الحكم الذي جرت به عادتهم فلا يلزم بل لمن بعده النظر فيه والله سبحانه وتعالى أعلم

(فائدة) قال التسولي على العاصمية علما القضاء والفتوى أخص من العلم بالفقه لأنَّ متعلق الفقه كلي من حيث صدق كليته على جزئيات فحال الفقيه من حيث هو فقيه كحال عالم بكبرى قياس الشكل الأول، فقط وحال القاضي والمفتي كحال عالم بها مع علمه بصغراه ولا خفاء إنَّ العلم بها أشق وأخص وأيضاً فقها القضاء والفتوى مبنيان على أعمال النظر في الصور الجزئية، وإدراك ما استملت عليه من الأوصاف الكائنة فيها، فيلغي طرديها ويعمل معتبراً، قاله ابن عرفة: فقوله: وأيضاً فقها الخ هو بيان وجه كونهما بعد أنَّ بينه بالمثال وقوله طرديها أي الأوصاف الطردية التي لا تنبني على وجودها أو فقدها ثمرة وهذا وجه تخطئة المفتين والقضاة لبعضهم بعضاً فقد يبني القاضي والمفتي حكمه وفتواه على الأوصاف الطردية المختلفة بالنازلة، ويغفل عن أوصافها المعتبرة وأصل ما ذكره ابن عرفة لابن عبد السلام ونصه وعلم القضاء، وإن كان أحد أنواع علم الفقه ولكنه يتميز بأمور لا يحسنها كل الفقهاء، وربما كان بعض الناس عارفاً بفصل الخصام وإن لم يكن له باع في غير ذلك من أبواب الفقه كما أنَّ علم الفرائض.

كذلك ولا غرابة في امتياز علم القضاء عن غيره من أنواع الفقه.

وإنما الغرابة في استعمال كليات الفقه وتطبيقها على جزئيات الوقائع، وهو عسير فتجد الرجل يحفظ كثيراً من العلم، ويفهم ويعلم غيره وإذا سئل عن واقعة ببعض العوام من مسائل الأيمان ونحوها لا يحسن الجواب عنها وللشيوخ في ذلك حكايات نبه ابن سهل أول كتابه على بعضها ا هـ.

وبه تعلم أنَّ معنى قول خليل في التوضيح، وعلم القضاء وإن كان أحد أنواع الفقه لكنه يتميز بأمور لا يحسنها كل الفقهاء، وقد يحسنها من لا باع له في الفقه ا هـ، هو أنه من لا باع له في حفظ مسائل الفقه لكن معه من الفطنة ما يدخل به الجزئيات تحت كلياتها بخلاف غيره، فهو وإن كان كثيراً الحفظ لمسائله لكن ليس معه من تلك الفطنة شيء كما يرشد إليه كلام ابن عبد السلام.

وذلك نقلته برمته وكثير من الحمقاء اغتر بظاهر كلام التوضيح حتى قال: أنَّ القضاء صناعة يحسنه من لا شيء معه من الفقه، وجرى ذلك على السنة كثير منهم واحتجوا بقول ابن عاصم:

ويستحب العلم فيه والورع مع كونه الحديث للفقه جمع

وهو احتجاج ساقط قال ابن رشد ليس العلم الذي هو الفقه في الدين بكثرة الرواية والحفظ إنما هو نور يضعه الله حيث شاء والله أعلم ا هـ.

قلت ومن هذا تعلم حقيقة القاضي التي هي أحد أركان القضاء الستة الآتية فتنبه.

(الفرق الخامس والعشرون والمائتان بين قاعدة الحكم، وقاعدة الثبوت)

اختلف فيهما هل هما بمعنى واحد، أو الثبوت غير الحكم، والعجب أن الثبوت يوجب في العبادات المواطن التي لا حكم فيها بالضرورة إجماعاً. فيثبت هلال شوال وهلال رمضان، وتثبت طهارة المياه ونجاستها، ويثبت عند الحاكم التحريم بين الزوجين بسبب الرضاع، والتحليل بسبب العقد ومع ذلك لا يكون شيء من ذلك حكماً، وإذا وجد الثبوت بدون الحكم كان أعم من الحكم، والأعم من الشيء غيره بالضرورة، ثم الذي يفهم من الثبوت هو نهوض الحجة كالبينة، وغيرها السالمة من المطاعن، فمتى وجد شيء من ذلك يقال في عرف الاستعمال ثبت عند القاضي ذلك، وعلى هذا التقدير يوجد الحكم بدون الثبوت، أيضاً كالحكم بالاجتهاد، فيكون كل واحد منهما أعم من الآخرة من وجه وأخص من وجه، ثم ثبوت الحجة مغاير للكلام النفساني الإنشائي الذي هو الحكم، فيكونان غيرين بالضرورة، ويكون الثبوت نهوض الحجة، والحكم إنشاء كلام في النفس هو إلزام أو إطلاق يترتب على هذا الثبوت، وهذا فرق آخر من جهة أن الثبوت يجب تقديمه على الحكم، ومن قال: بأن الحكم هو الثبوت لم يتحقق له معنى ما هو الحكم.

قال:

(الفرق الخامس والعشرون والمائتان بين قاعدة الحكم، وقاعدة الثبوت)

قلت: ما قاله: صحيح، وقد يطلق على الثبوت حكم، فالأمر. في ذلك لفظي والله تعالى أعلم.

(الفرق الخامس والعشرون والمائتان بين قاعدة الحكم وقاعدة الثبوت)

وهو من وجهين (الأول) أن الثبوت نهوض الحجة كالبينة وغيرها السالمة من المطاعن يعني في ظنه واعتقاده لأنه يستند لعلمه في ذلك قاله التسولي فمتى وجد شيء من ذلك يقال في عرف الاستعمال ثبت عند القاضي ذلك والحكم إنشاء كلام في النفس هو إلزام أو إطلاق يترتب على هذا الثبوت أعني نهوض الحجة فالثبوت مقدم على الحكم، فهو غيره قطعاً قال التسولي على العاصمية، وتعلم منه أنَّ قول القاضي أعلم بثبوته أو باستقلاله أو ثبت عندي ونحوه يكون بعد كمال البينة، وقبل الإعذار فيها لأنَّ الأعذار فرع ثبوتها وقبولها، فلا يعذر للخصم في شيء لم يثبت عنده وفعله جهل إذ الأعذار سؤال الحاكم من توجه عليه الحكم هل له ما يسقطه ويمتنع سؤاله قبل الأداء والقبول والثبوت اهـ (الوجه الثاني) إنَّ كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه والأعم من الشيء.

كذلك غيره بالضرورة، وذلك إنَّ الثبوت بالمعنى المذكور يوجد في العبادات والمواطن التي لا حكم فيها بالضرورة إجماعاً، فيثبت هلال شوال، وهلال رمضان وتثبت طهارة المياه ونجاستها، ويثبت عند الحاكم التحريم بين الزوجين بسبب الرضاع والتحلل بسبب العقد، ومع ذلك لا يكون شيء من ذلك حكماً، والحكم أيضاً يوجد بدون الثبوت كالحكم بالاجتهاد ويجتمعان فيما عدا ما ذكر قاله الأصل قال

(الفرق السادس والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يصلح أن يكون مستنداً في التحمل، وبين قاعدة ما لا يصلح أن يكون مستنداً)

قال صاحب المقدمات: كل من علم شيئاً بوجه من الوجوه الموجبة للعلم يشهد به،

قال:

(الفرق السادس والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يصلح أن يكون مستنداً في التحمل، وبين قاعدة ما لا يصلح أن يكون إلى قوله، فهذا مدرك التنازع)

قلت: أكثر ما قال: نقل، وما قاله فيه: صحيح.

قال: (تنبيه إلى آخر الفرق). قلت: ما قاله: من أن الشاهد في أكثر الشهادات لا يشهد إلا بالظن

أبو القاسم ابن الشاط ما قاله صحيح نعم قد يطلق على الثبوت حكم، فالخلاف فيهما هل هما بمعنى واحد أو الثبوت غير الحكم لفظي والله تعالى أعلم ا هـ.

بتوضيح قلت وقوله: نعم قد يطلق الخ أي بناءً على قول ابن القاسم بأن تقريره الحادثة أو سكوته ونحو ذلك حكم كما تقدم فافهم (تتمة) التنفيذ غير الثبوت والحكم وذلك أنّه إن كان تنفيذ حكم غيره فأما أن يوافقه في المذهب، ويقول في تنفيذ حكمه ثبت عندي أنه ثبت عند فلان من الحكم.

كذا فهذا ليس حكماً من المنفذ البتة وكذا إذا قال ثبت عندي أنّ فلاناً حكم.

بكذا وكذا ألا ترى أنه يصح منه أن يقول ذلك ولو اعتقد أن ذلك على خلاف الإجماع لأنّ التصرف الفاسد والحرام قد يثبت عند الحاكم ليرتب عليه موجب ذلك، وحينئذٍ فلا يعتد بكثرة الإثبات عند الحكام فهو كله كحكم واحد وهو راجع إلى الحاكم الأول إلاّ أن يقول الثاني حكمت بما حكم به الأول، وألزمت بموجبه ومقتضاه.

وأما أن يخالفه في المذهب ففي كونه يقف عن تنفيذه وإبطاله لأنّه إن نفذه وألزم المحكوم عليه ما فيه ألزمه ما لا يرى أنّه الحق عنده أو كونه ينفذه ويلزم المحكوم عليه ما تضمنه الحكم لأن توقفه عن إنفاذه كإبطاله، وقد قلنا أنّه ممنوع من نقض الإحكام المجتهد فيها، إن كان تنفيذ حكم نفسه كان معناه الإلزام بالحبس وأخذ المال بيد القوة، ودفعه لمستحقه، وتخليص سائر الحقوق، وإيقاع الطلاق على من يجوز له إيقاعه عليه ويجوز ذلك وهو غير الثبوت، والحكم فالثبوت هو الرتبة الأولى، والحكم هو الرتبة الوسطى، والتنفيذ هو الرتبة الثالثة، وليس كل الحكام لهم قوة التنفيذ لا سيما الحاكم الضعيف القدرة على الجبابرة فهو ينشيء الإلزام ولا يخطر له تنفيذه لتعذر ذلك عليه فالحاكم من حيث هو حاكم ليس له إلاّ الإنشاء وأما قوة التنفيذ فأمر زائد على كونه حاكماً ألاّ ترى أنّ المحكم ليس له قوة التنفيذ ا هـ ملخصاً من ابن فرحون والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يصلح أن يكون مستنداً في التحمل وبين قاعدة ما لا يصلح أن يكون مستنداً)

وهو أنّ ما يصلح أن يكون مستنداً في التحمل أحد أمرين (الأمر الأول) العلم واليقين قال صاحب المقدمات كل من علم شيئاً بوجه من الوجوه الموجبة للعلم يشهد به قال ومدارك العلم أربعة العقل

فلذلك صحت شهادة هذه الأمة لنوح عليه السلام، ولغيره على أممهم بأخبار رسول الله ﷺ عن ذلك وصحت شهادة خزيمة، ولم يحضر شراء الفرس، ومدارك العلم أربعة العقل واحد[١] الحواس الخمس والنقل المتواتر والاستدلال، فتجوز الشهادة بما علم بأحد هذه الوجوه، وشهادة خزيمة كانت بالنظر والاستدلال، ومثله شهادة أبي هريرة أن رجلاً قاء خمراً.

فقال له عمر: تشهد أنه شربها. قال: أشهد أنه قاءها.

فقال عمر رضي الله عنه: ما هذا التعمق فلا وربك ما قاءها حتى شربها، ومنها شهادة الطبيب بقدم العيب، والشهادة بالتواتر كالنسب، وولاية القاضي وعزله، وضرر الزوجين، والأصل في الشهادة العلم واليقين لقوله: ﴿وما شهدنا إلا بما علمنا﴾ [يوسف، ٨١] وقوله

الضعيف غير صحيح، وإنما يشهد بأن زيداً ورث الموضع الفلاني مثلاً، أو اشتراه جازماً بذلك لا ظاناً، واحتمال كونه باع ذلك الموضع لا تتعرض له شهادة الشاهد بالجزم لا في نفيه، ولا في إثباته، ولكن تتعرض له بنفي العلم ببيعه، أو خروجه عن ملكه على الجملة، فما توهم أنه مضمن الشهادة ليس كما توهم، فهذا التنبيه غير صحيح والله تعالى أعلم.

وإحدى حواس الخمس والنقل المتواتر والاستدلال فتجوز الشهادة بما علم بأحد هذه الوجوه.

قال: وشهادة هذه الأمة لنوح عليه السلام، ولغيره على أممهم بإخبار رسول الله ﷺ عن ذلك أي فهي من قبيل الشهادة بالنقل المتواتر كشهادة النسب، وولاية القاضي، وعزله وضرر الزوجين قال وصحت شهادة خزيمة، ولم يحضر شراء الفرس أي شراء رسول الله ﷺ الفرس من خصمه المنكر ذلك لأنها كانت بالنظر والاستدلال كشهادة أبي هريرة أنّ رجلاً قاء خمراً فقال له عمر. تشهد أنه شربها قال: أشهد أنّه قاءها فقال عمر. رضي الله عنه: ما هذا التعمق، فلا وربك ما قاءها حتى شربها، وكشهادة الطبيب بعدم العيب **(الأمر الثاني)** الظن القريب من اليقين قال صاحب الجواهر ما لا يثبت بالحس بل بقرائن الأحوال كالإعسار يدرك بالخيزة الباطنة بقرائن كالصبر على الجوع والضرر فيكفي فيه الظن القريب من اليقين.

وأما اختلاف العلماء في شهادة الأعمى وشهادة البصير على الخط ونحو ذلك، فليس خلافاً في الشهادة بالظن بل الكلام في ذلك في تحقيق مناط فالمالكية يقولون الأعمى قد يحصل له القطع بتمييز بعض الأقوال فيشهد بها، ويحصل للبصير القطع ببعض الخطوط، فيشهد بها فما شهد إلاّ بالعلم والشافعية يقولون: لا يحصل العلم في ذلك لالتباس الأصوات وكثرة التزوير في الخطوط.

فهذا هو مدرك التنازع بينهم قال الأصل: والأصل في الشهادة العلم واليقين لقوله تعالى حكاية عن أخوة يوسف عليهم السلام: ﴿وما شهدنا إلاّ بما علمنا﴾ [يوسف، ٨١] وقوله تعالى: ﴿لا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾ [الزخرف، ٨٦] وقوله عليه السلام: «على مثل هذا فاشهد» أي مثل الشمس فهذا ضابط ما يجوز التحمل في الشهادة به، وقد يجوز بالظن والسماع قال صاحب القبس: ما اتسع أحد في

---

(١) الصواب إحدى.

تعالى: ﴿إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾ [الزخرف، ٨٦] وقوله عليه السلام على مثل هذا: «فاشهد» أي مثل الشمس. فهذا ضابط ما يجوز التحمل في الشهادة به، وقد يجوز بالظن والسماع. قال صاحب القبس: ما تسع أحد في شهادة السماع كاتساع المالكية في مواطن كثيرة الحاضر منها على الخاطر خمسة وعشرون موضعاً الإحباس الملك المتقادم الولاء. النسب الموت الولاية العزل العدالة الجريحة، ومنع سحنون ذلك فيهما.

قال علماؤنا: وذلك إذا لم يدرك زمان المجروح والمعدل فإن أدرك فلا بدّ من العلم. الإسلام الكفر الحمل الولادة الترشيد السفه الصدقة الهبة البيع في حالة المتقادم الرضاع النكاح الطلاق الضرر الوصية أباق العبد الحرابة، وزاد بعضهم البنوة والأخوة، وزاد العبدي في الحرية القسامة، فهذه مواطن رأي الأصحاب أنها مواطن ضرورة، فيجوز تحمل الشهادة بالظن الغالب.

. . . .

شهادة السماع كاتساع المالكية في مواطن كثيرة الحاضر منها على الحاجة خمسة وعشرون موضعاً الأحباس الملك المتقادم الولاء النسب الموت الولاية العزل العدالة الجرحة، ومنع سحنون ذلك فيهما قال علماؤنا وذلك إذا لم يدرك زمان المجروح والعدل فإن أدرك فلا بدّ من العلم الإسلام الكفر الحمل الولادة الترشيد السفه الصدقة الهبة البيع في حاله المتقادم الرضاع النكاح الطلاق الضرر الوصية أباق العبد الحرابة وزاد بعضهم البنوة والأخوة وزاد العبدي في الحرية القاسمة فهذه مواطن أرى الأصحاب أنّها مواطن ضرورة، فيجوز تحمل الشهادة بالظن الغالب انتهى بلفظه قال التاودي على العاصمية وترجع شهادة السماع كما في المتيطي للشهادة التي توجب الحق مع اليمين ابن عرفة هي لقب لما يصرح فيه الشاهد باستناد شهادته لسماع من غير معين، فتخرج شهادة البت والنقل أي لأنَّ المنقول عنه في شهادة النقل معين قال ابن فرحون عن ابن رشد وشهادة السماع لها ثلاث مراتب المرتبة الأولى تفيد العلم، وهي المعبر عنها بالتواتر كالسماع بأنَّ مكة موجودة فهذه بمنزلة الشهادة بالمروية وغيرها مما يفيد العلم **(المرتبة الثانية)** شهادة لاستفاضة، وهي تفيد ظناً يقرب من القطع ويرتفع عن السماع مثل الشهادة بأن نافعاً مولى ابن عمر وأن ابن عبد الرحمن هو ابن القاسم، والهلال، إذا رآه الجم الغفير من أهل البلد واستفاضة العدالة أو الجرح، فيستند لذلك، ولا يسأل عن عدالة المشهودين **(المرتبة الثالثة)** شهادة السماع، وهي التي تكلم عليها الفقهاء وهي المرادة هنا والكلام عليها في صفتها وفي محالها، وفي شروطها فأما صفتها فقال ابن عرفة والباجي شرط شهادة السماع أن يقولوا سمعنا سماعاً فاشياً من أهل العدل وغيرهم وإلا لم تصح قاله ابن حبيب عن الأخوين، وقاله محمد قالا: ولا يسموا من سمعوا منه فإن سموا خرجت من شهادة السماع إلى الشهادة على الشهادة، وقاله ابن القاسم وأصبغ، وفي اشتراط العدالة في المسموع ثالثها إلاَّ في الرضاع اهـ وسيقول الناظم:

وشرطها استفاض حيث لا ... يحصر من عنه السماع نقلاً
مع السلامة من ارتياب ... يفضي إلى تغليط أو أكذاب
ويكتفي فيها بعدلين على ... ما تابع الناس عليه العملا

قال صاحب الجواهر: ما لا يثبت بالحس بل بقرائن الأحوال كالإعسار يدرك بالخبرة الباطنة بقرائن كالصبر على الجوع والضر فيكفي فيه الظن القريب من اليقين، وأما اختلاف العلماء في شهادة الأعمى، والشهادة على الخط ونحو ذلك، فليس خلافاً في الشهادة بالظن بل الكلام في ذلك في تحقيق مناط، فالمالكية يقولون: الأعمى قد يحصل له القطع بتمييز بعض الأقوال فيشهد بها، ويحصل للبصير القطع ببعض الخطوط فيشهد بها، فما شهد إلا بالعلم، والشافعية يقولون: لا يحصل العلم في ذلك لالتباس الأصوات وكثرة التزوير في الخطوط، فهذا هو مدرك التنازع بينهم.

(تنبيه) اعلم أن قول العلماء: لا تجوز الشهادة إلا بالعلم ليس على ظاهره، فإن ظاهره يقتضي أنه لا يجوز أن يؤدي إلا ما هو قاطع به، وليس كذلك بل يجوز له الإداء بما عنده من الظن الضعيف في كثير من الصور.

. . . .

(وأما محالها) وما تقبل فيه فيه طرق (أحداها) لعبد الوهاب أنّها مختصة بما لا يتغير حاله، ولا ينتقل الملك فيه كالموت والنسب والوقف قال: وفي قبولها في النكاح قولان (الثانية) لابن رشد أن فيها أربعة أقوال تصح في كل شيء ولا تصح في شيء الثالث تجوز في كل شيء إلاّ في أربعة أشياء النسب والقضاء، والنكاح والموت إذ من شأنها أن تستفيض، فشهد فيها على القطع الرابع عكسه قال أبو محمد صالح: ويجمعها قولك فلان ابن فلان القاضي نكح فمات (الطريقة الثالثة) لابن شاس وابن الحاجب، وغير واحد أنها تجوز في مسائل معدودة وقع النص عليها وإياها سلك الناظم فقال:

وأعملت شهادة السماع ... في الحمل والنكاح والرضاع
والحيض والميراث والميلاد ... وحال إسلام، أو ارتداد
والجرح والتعديل، والولاء ... والرشد والتسفيه والإيصاء
وفي تملك الملك بيد ... يقام فيه بعد طول المدد
وحبس من حاز من السنين ... عليه ما يناهز العشرين
وعزل حاكم وفي تقديمه ... وضرر الزوجين من تتميمه

وجملة ما ذكره تسعة عشر، وهذا فيما عنده وحضره الآن وعدها ابن العربي إحدى وعشرين فقال:

أيا سائلي عما ينفذ حكمه ... ويثبت سمعاً دون علم بأصله

وزاد ولده ستة فقال:

ففي العزل والتجريح والكفر بعده ... وفي سفه أوضد ذلك كله
وفي البيع والاحباس والصدقات والر ... ضاع وخلع والنكاح وحله
وفي قسمة أو نسبة أو ولاية ... وموت وحمل والمقر باهله
ومنها الهبات الوصية فاعلمن ... وملك قديم قد يظن بمثله
ومنها ولادات ومنها حرابه ... ومنها الآباق فليضم بشكله
فدونكها عشرين من بعد سبعة ... تدل على حفظ الفقيه ونبله

بل المراد بذلك أن يكون أصل المدرك علماً فقط، فلو شهد بقبض الدين جاز أن يكون الذي عليه الدين قد دفعه، فتجوز الشهادة عليه بالاستصحاب الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف، وكذلك الثمن في البيع مع احتمال دفعه، ويشهد بالملك الموروث لوارثه مع جواز بيعه بعد أن ورثه، ويشهد بالإجارة ولزوم الأجرة مع جوا الإقالة بعد ذلك بناءً على الاستصحاب، والحاصل في هذه الصور كلها إنما هو الظن الضعيف ولا يكاد يوجد ما يبقى فيه العلم إلا القليل من الصور من ذلك النسب، والولاء فإنه لا يقبل النقل فيبقى العلم على حاله، ومن ذلك الشهادة بالإقرار فإنه أخبار عن وقوع النطق في الزمن الماضي، وذلك لا يرتفع، ومن ذلك الوقف إذا حكم به حاكم.

أما إذا لم يحكم به حاكم فإن الشهادة إنما يحصل فيها الظن فقط. إذا شهد بأن هذه الدار وقف لاحتمال أن يكون حاكم حنفي حكم بنقضه فتأمل هذه المواطن؟ فأكثرها إنما

. . . .

أبي نظم العشرين من بعد واحد ... واتبعتها ستاً تماما لفعله

وزاد ابن عبد السلام خمسة ونظمها بعضهم فقال:

وقد زيد فيها الفقر والأسر والملا ... ولوث وعتق فاظفرن بنقله

فصارت لدى عد ثلاثين اتبعت ... بثنتين فاطلب نصها في محله

ونظمها أيضاً العبدوسي وذيله ابن غازي بما زاده عليه إلى أن قال في آخره:

لولا التداخل عند عد الزائد ... لبلغت خمسين دون واحدِ

اهـ كلام التأودي مع بعض إصلاح وحذف شرحه لأبيات العاصمية فانظره.

وأما ما لا يصلح أن يكون مستنداً فهو ما عدا الأمرين المذكورين، ومنه الظن الضعيف وقول الأصل يجوز للشاهد الأداء بما عنده من الظن الضعيف في كثير من الصور، فلو شهد بقبض الدين جاز أن يكون الذي عليه الدين قد دفعه، فتجوز الشهادة عليه بالاستصحاب الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف وكذلك الثمن في البيع مع احتمال دفعه، ويشهد بالملك الموروث لوارثه مع جواز بيعه بعد أن ورثه، ويشهد بالإجارة ولزوم الأجرة مع جواز الإقالة بعد ذلك بناءً على الاستصحاب فالحاصل في هذه الصور كلها إنما هو الظن الضعيف بل لا يكاد يوجد ما يبقي فيه العلم إلاّ القليل من الصور ومن ذلك النسب، والولاء فإنّه لا يقبل النقل فيبقي العلم على حاله، ومن ذلك الشهادة بالإقرار فإنّه أخبار عن وقوع النطق في الزمن الماضي وذلك لا يرتفع ومن ذلك الوقف إذا حكم به حاكم أما إذا لم يحكم به حاكم فإنّ الشهادة إنما يحصل فيها الظن فقط إذا شهد بأن هذه الدار وقف لاحتمال أن يكون حاكم حنفي حكم بنقضه فتأمل هذه المواطن فأكثرها إنما فيها الظن فقط وإنما العلم في أصل المدرك لا في دوامه، فقول العلماء، لا نجوز الشهادة إلاّ بالعلم ليس على ظاهره أنّه لا يجوز أن يؤدي إلاّ ما هو قاطع به بل المراد بذلك أن يكون أصل المدرك علماً فقط اهـ بتصرف قال المحقق أبو القاسم ابن الشاط ما قاله من أنّ الشاهد في أكثر الشهادات لا يشهد إلاّ بالظن الضعيف غير صحيح.

وإنما يشهد بأنّ زيداً ورث الموضع الفلاني مثلاً أو اشتراه جاز ما بذلك لا ظاناً واحتمال كونه باع ذلك

فيها الظن فقط، وإنما العلم في أصل المدرك لا في دوامه، فقد تلخص الفرق بين ما هو مدرك للتحمل، وما ليس بمدرك مع مسبباته، والتنبيه على عدده، وأنه لا يقتصر فيه على الحواس فقط كما يعتقده كثير من الفقهاء. بل لو أفادت القرائن القطع جازت الشهادة بها في جميع الصور.

(الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة اللفظ الذي يصح أداء الشهادة به، وبين قاعدة ما لا يصح أداؤها به)

اعلم أن أداء الشهادة لا يصح بالخبر البتة، فلو قال: الشاهد للقاضي أنا أخبرك أيها القاضي بأن لزيد عند عمرو ديناراً عن يقين مني، وعلم في ذلك لم تكن هذه شهادة بل هذا وعد من الشاهد للقاضي أنه سيخبره بذلك عن يقين، فلا يجوز اعتماد القاضي على هذا الوعد، ولو قال: قد أخبرتك أيها القاضي بكذا كان كذباً لأن مقتضاه تقدم الأخبار

قال:

(الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة اللفظ الذي يصح أداء الشهادة به، وبين قاعدة ما لا يصح أداؤها به)

قلت: هذا الفرق ليس بجار على مذهب مالك رحمه الله، فإنه لا يشترط معينات الألفاظ لا في العقود ولا في غيرها، وإنما ذلك مذهب الشافعي رضي الله عنه. قال: **(اعلم أن أداء الشهادة لا يصح بالخبر البتة)**. قلت: قد تقدم له في أول فرق من الكتاب حكاية عن الإمام المازري أن الرواية والشهادة خبران، ولم ينكر ذلك ولا رده بل جرى في مساق كلامه على قبول ذلك، وصححه. قال: **(فلو قال: الشاهد للقاضي أنا أخبرك أيها القاضي إلى قوله لم تكن هذه شهادة)**. قلت: ذلك لقرينه قوله: أخبرك، ولم يقل أشهد عندك. قال: **(بل هذا وعد من الشاهد للقاضي أنه سيخبره بذلك عن**

الموضع لا تتعرض له شهادة الشاهد بالجزم لا في نفيه، ولا في إثباته ولكن تتعرض له بنفي العلم ببيعه أو خروجه عن ملكه على الجملة فما توهم أنه مضمن الشهادة ليس كما توهم والله تعالى اعلم ا هـ.

(الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة اللفظ الذي يصح أداء الشهادة به، وبين قاعدة ما لا يصح أداؤها به)

وهو جار على مذهب الشافعي رضي الله عنه من اشتراط ألفاظ معينة في العقود وغيرها لا على مذهب مالك رحمه الله تعالى من عدم اشتراط معينات الألفاظ لا في العقود ولا غيرها، وهو على مذهب الشافعي مبني على أنَّ العرف لما وضع في الشهادة المضارع للأخبار الخاص الذي يقصد به فصل القضاء، وفي العقود الماضي لانشائها، وفي الطلاق والعتاق الوصف أعني اسمي الفاعل، والمفعول لإنشائها صح من الحاكم الاعتماد على المضارع في الشهادة دون غيره لكونه غير صريح فيها عرفاً والاعتماد على الصريح هو الأصل، ولا يجوز الاعتماد على غير الصريح لعدم تعين المراد منه فلو اتفق أنَّ العوائد تغيرت وصار الماضي موضوعاً في الشهادة للإخبار الخاص الذي يقصد به فصل القضاء، والمضارع موضوعاً في العقود

منه، ولم يقع، والاعتماد على الكذب لا يجوز، فالمستقبل وعد، والماضي كذب، وكذلك اسم الفاعل المقتضي للحال كقوله: أنا مخبرك أيها القاضي بكذا فإنه أخبار عن إتصافه بالخبر للقاضي، وذلك لم يقع في الحال إنما وقع الأخبار عن هذا الخبر، فظهر أن الخبر كيفما تصرف لا يجوز للحاكم الاعتماد عليه، وكذلك إذا قال الحاكم للشاهد: بأي شيء تشهد. قال: حضرت عند فلان فسمعته يقر بكذا، أو أشهدني على نفسه بكذا، أو شهدت بينهما بصدور البيع، أو غير ذلك من العقود لا يكون هذا أداء شهادة، ولا يجوز للحاكم الاعتماد عليه بسبب أن هذا مخبر عن أمر تقدم، فيحتمل أن يكون قد اطلع بعد ذلك على ما منع من الشهادة به من فسخ أو إقالة، أو حدوث ريبة للشاهد تمنع الأداء، فلا يجوز لأجل هذه الاحتمالات الاعتماد على شيء من ذلك. إذا صدر من الشاهد، فالخبر كيفما تقلب لا يجوز الاعتماد عليه بل لا بدّ من إنشاء الأخبار عن الواقعة المشهود بها،

يقين، **فلا يجوز اعتماد القاضي على هذا الوعد)** قلت: ومن أين يتعين أنه وعد؟ ولعله إنشاء أخبار، فيكون شهادة إذ الشهادة خبر لا سيما إذا كان هنالك قرينة تقتضي ذلك من حضور مطالب وشبه ذلك، فما قاله في ذلك: غير صحيح. قال: **(ولو قال: قد أخبرتك أيها القاضي بكذا كان كذباً إلى قوله، فالمستقبل وعد، والماضي كذب)**. قلت: إن كان لم يكن تقدم منه أخبار فذلك كذب ما قال. قال: **(وكذلك اسم الفاعل المقتضي للحال كقوله: أنا مخبرك أيها القاضي بكذا، فإنه أخبار عن اتصافه بالخبر للقاضي، وذلك لم يقع في الحال إنما وقع الأخبار عن هذا الخبر)**.

قلت: هذا كلام من لا يفهم مقتضى الكلام، وكيف لا يكون من يقول للقاضي أنا أخبرك بأن لزيد عند عمرو ديناراً! مخبراً للقاضي أن لزيد عند عمرو ديناراً بل مخبراً بأنه مخبر، وهل العبارة عن إخباره عن الخبر إلا عين تلك وهي أنا مخبرك أني مخبرك لا أنا مخبرك بكذا. هذا كله تخليط لا يفوه به من يفهم شيئاً من مضمنات الألفاظ، ومقتضى مساقها. قال: **(فظهر أن الخبر كيفما تصرف لا يجوز**

لإنشائها جاز للحاكم الاعتماد على ما صار موضوعاً في البابين، ولا يجوز له الاعتماد على العرف الأول فالفرق بين هذه الألفاظ ناشيء عن العوائد، وتابع لها بحيث ينقلب، وينفسخ بتغيرها وانتقالها، فلا يبقى بعد ذلك خفاء في الفرق بين قاعدة ما يصح أن تؤدى به الشهادة وقاعدة ما لا يصح به أداء الشهادة هذا خلاصة ما صححه أبو القاسم بن الشاط من كلام الأصل هنا وسلمه قلت لكن من حيث جريانه على مذهب الشافعي لا على مذهب مالك رضي الله تعالى عنهما كان على الأصل أن يبدل هذا الفرق بقوله الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يجوز أن يشهد به من النفي وقاعدة ما لا يجوز أن يشهد به منه، وهو أنه، وإن اشتهر على ألسنة الفقهاء إطلاق عدم قبول الشهادة على النفي إلا أن في قبولها وعدمه تفصيلاً يحصل الفرق بين القاعدتين، ويظهر به أنّ قولهم الشهادة على النفي غير مقبولة ليس على عمومه وهو أن النفي ثلاثة أقسام **(القسم الأول)** نفي يكون معلوماً الضرورة فتجوز الشهادة به اتفاقاً، كما لو شهد أنه ليس في هذه البقعة التي بين يديه فرس ونحوه فإنه يقطع بذلك وليس مع القطع مطلب آخر **(والقسم الثاني)** نفي يكون معلوماً بالظن الغالب الناشيء عن الفحص، فتجوز الشهادة به في صور منها

والإنشاء ليس بخبر، ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب، وقد تقدم الفرق بين البابين.

فإذا قال الشاهد: أشهد عندك أيها القاضي بكذا كان إنشاء، ولو قال: شهدت لم يكن إنشاء عكسه في البيع لو قال: أبيعك لم يكن إنشاء للبيع بل إخبارته لا ينعقد به بيع بل وعد بالبيع في المستقبل، ولو قال: بعتك كان إنشاء للبيع، فالإنشاء في الشهادة بالمضارع، وفي العقود بالماضي، وفي الطلاق بالماضي، واسم الفاعل نحو أنت طالق وأنت حر، ولا يقع الإنشاء في البيع، والشهادة باسم الفاعل، ولو قال: أنا شاهد عندك بكذا وأما بائعك بكذا لم يكن إنشاء، وسبب الفرق بين هذه المواطن الوضع العرفي فما وضعه أهل العرف للإنشاء كان إنشاء وما لا فلا، فاتفقوا أنهم وضعوا للإنشاء الماضي في العقود، والمضارع في الشهادة، واسم الفاعل في الطلاق والعتاق.

ولما كانت هذه الألفاظ موضوعة للإنشاء في هذه الأبواب صح من الحاكم اعتماده على

للحاكم الاعتماد عليه). قلت: لم يظهر ما قاله أصلاً، ولا يصح بوجه ولا حال. قال: **(وكذلك إذا قال الحاكم للشاهد: بأي شيء تشهد؟ قال: حضرت عند فلان فسمعته يقر بكذا، وأشهدني على نفسه بكذا، أو شهدت بينهما بصدور البيع، أو غير ذلك من العقود لا يكون هذا أداء شهادة إلى قوله، فالخبر كيفما تقلب لا يجوز الاعتماد عليه)**.

قلت: إذا لم يكن قول الشاهد: حضرت عند فلان فسمعته يقر بكذا، أو أشهدني على نفسه بكذا بعد قول القاضي. له: بأي شيء تشهد شهادة؟ فلا أدري بأي لفظ تؤدي الشهادة، وما هذا كله إلا تخليط ووسواس لا يصح منه شيء البتة. قال: **(بل لا بدّ من إنشاء الأخبار عن الواقعة المشهود بها)**.

قلت: يا للعجب. وهل إنشاء الأخبار إلا الإخبار بعينه؟ قال: **(والإنشاء ليس بخبر إلى قوله، وقد تقدم الفرق بين البابين)**.

قلت: من هنا دخل عليه الوهم، وهو أنه أطلق لفظ الإنشاء على جميع الكلام ومن جملته الخبر،

التفليس، وحصر الورثة فإن الحاصل فيه إنما هو الظن الغالب لأنه يجوز عقلاً حصول المال للمفلس، وهو يكتمه وحصول وارث لا يطلع عليه، ومنها قول المحدثين ليس هذا الحديث بصحيح بناءً على الاستقراء **(ومنها)** قول النحويين ليس في كلام العرب اسم آخره واو قبلها ضمة ونحو ذلك قلت ومرادهم اسم عربي أصالة ليس منقولاً من فعل معتل كيدعو ولا من اسم عجمي كسمند وقمدوا فافهم **(والقسم الثالث)** نفي يعرى عما ذكر من الضرورة والظن الغالب الناشىء عن الفحص نحو أنَّ زيد أما وفي الدين الذي عليه أو ما باع سلعته، ونحو ذلك فهذا هو محمل ما اشتهر على ألسنة الفقهاء لأنه نفي غير منضبط، وإنما يجوز في النفي المنضبط قطعاً أو ظناً غالباً كما في الأمثلة المتقدمة.

وكما في نحو أنَّ زيداً لم يقتل عمراً أمس لأنه كان عنده في البيت أو أنَّه لم يسافر لأنه رآه في البلد فاعلم ذلك ليظهر لك أنَّ قولهم الشهادة على النفي غير مقبولة ليس على عمومه، ويظهر لك الفرق بين قاعدة ما يجوز أن يشهد به من النفي وقاعدة ما لا يجوز أن يشهد به منه، وحينئذٍ فيكون حاصل الشهادة باعتبار قصد النفي منها أو الإثبات أنَّها ثلاثة أقسام **(القسم الأول)** ما عرفته من أنَّ المقصود منها مجرد النفي

المضارع في الشهادة لأنه موضوع له صريح فيه، والاعتماد على الصريح هو الأصل، ولا يجوز الاعتماد على غير الصريح لعدم تعين المراد منه، فإن اتفق أن العوائد تغيرت، وصار الماضي موضوعاً لإنشاء الشهادة والمضارع لإنشاء العقود جاز للحاكم الاعتماد على ما صار موضوعاً للإنشاء، ولا يجوز له الاعتماد على العرف الأول، فتلخص لك أن الفرق بين هذه الألفاظ ناشىء عن العوائد وتابع لها، وأنه ينقلب وينتسخ بتغيرها وانتقالها، فلا يبقى بعد ذلك خفاء في الفرق بين قاعدة ما يصح أن تؤدى به الشهادة وقاعدة ما لا يصح به أداء الشهادة، وفي الفرق أربع مسائل.

(المسألة الأولى) الشهادة قسمان تارة يكون مقصدها مجرد الإثبات، فيقتصر عليه نحو أشهد أنه باع ونحوه، وتارة يكون المقصود الجمع بين النفي والإثبات، وهو الحصر فلا بدّ من التصريح بهما في العبارة.

وأطلق لفظ الإنشاء على قسيم الخبر، ثم تخيل أنه أطلقهما بمعنى واحد فحكم بأن الإنشاء لا يدخله التصديق والتكذيب، وما قاله: من أنه لا يدخله ذلك صحيح في الإنشاء الذي هو قسيم الخبر، وغير صحيح في الإنشاء الذي هو إنشاء الخبر، وأن يكون وعداً بأنه يشهد عنده لا أعلم له ما الخبر؟

قال: **(فإذا قال الشاهد: أشهد عندك أيها القاضي بكذا كان إنشاء)**. قلت: وما المانع من أن يكون وعداً بأنه سيشهد عنده لا أعلم له مانعاً إلا التحكم بالفرق بين لفظ والخبر ولفظ الشهادة، وهذا كله تخليط فاحش.

قال: **(ولو قال: شهدت لم يكن إنشاء عكسه في البيع. لو قال: أبيعك لم يكن إنشاء إلى قوله، ولو قال: أنا شاهد عندك بكذا، أو أنا بائعك بكذا لم يكن إنشاء)**. قلت: لقد كلف هذا الرجل نفسه شططاً وألزمها ما لم يلزمها. كيف وهو مالكي والمالكية يجيزون العقود بغير لفظ أصلاً فضلاً عن لفظ معين؟ وإنما يحتاج إلى ذلك الشافعية حيث يشترطون معينات الألفاظ. قال: **(وسبب الفرق بين هذه**

فيقتصر عليه **(والقسم الثاني)** ما كان المقصود منها مجرد الإثبات فيقتصر عليه نحو أشهد أنه باع نعم قال ابن يونس لو شهدوا بالأرض، ولم يحدوها وشهد آخرون بالحدود دون الملك قال مالك تمت الشهادة وقضى بهم لحصول المقصود من المجموع قال ابن حبيب شهدوا بغصب الأرض، ولم يحدوها قيل للمدعي حدد ما غصب منك واحلف عليه قال مالك: وإن شهدت بالحق، وقالت لا نعرف عدده قيل للمطلوب قرّ بحق واحلف عليه فتعطيه ولا شيء عليك غيره فإن جحد قيل للطالب إنْ عرفته أحلف عليه وخذه فإن قال لا أعرفه أو أعرفه، ولا أحلف عليه سجن المطلوب حتى يقر بشيء ويحلف عليه فإن لم يحلف أخذ المقر به، وحبس حتى يحلف وإن كان الحق في دار حيل بينه، وبينها حتى يحلف، ولا يحبس لأنّ الحق في شيء بعينه قال الباجي في المنتقى، وعن مالك رد الشهادة بنسيان العدد وجهله لأنه نقص في الشهادة قال الباجي: نسيان بعض الشهادة يمنع من أداء ذلك البعض إلاَّ في عقد البيع والنكاح، والهبة والحبس والإقرار ونحوه مما لا يلزم الشاهد حفظه بل مراعاة الشهادة في آخره.

وكذلك سجلات الحاكم لا يلزم حفظا عند الأداء لأنه يشهد بما علم من تقييد الشهادة **(والقسم**

قال مالك في التهذيب: لا يكفي أنه ابن للميت حتى يقولوا في حصر الورثة: لا نعلم له وارثاً غيره، وكذلك هذه الدار لأبيه أو جده حتى يقولوا: ولا نعلم خروجها عن ملكه إلى الموت حتى يحكم بالملك في الحال، فإن قالوا: هذا وارث مع ورثة آخرين أعطى هذا نصيبه، وترك الباقي بيد المدعى عليه حتى يأتي مستحقه. لأن الأصل دوام يده، ولأن الغائب قد يقر له بها. قال سحنون: وقد كان يقول: غير هذا، وعن ملك ينزع من المطلوب ويوقف لتيقنها أنها لغيره، فإن قالوا: لا نعرف عدد الورثة لم يقض لهذا بشيء لعدم تعينه، ولا ينظر إلى تسمية الورثة، وتبقى الدار بيد صاحب اليد حتى يثبت عدد الورثة لئلا يؤدي لنقض القسمة وتشويش الأحكام.

(المسألة الثانية) قال صاحب البيان: لا تقبل شهادة من يقول: فلان وارث أو هذا العبد له ما باع ولا وهب، ولا يدري ذلك لأنه جزم بالنفي في غير موضعه. بل يقول: لا أعلم له

المواطن الوضع العرفي إلى قوله، وفي الفرق أربع مسائل). قلت: ما قاله في ذلك: كله مبني على مذهب الشافعي وهو مسلم، وصحيح إلا قوله أراد الشهادة بالإنشاء لا بالخبر، فإنه قد تقدم أن الشهادة خبر، وهو الصحيح وتقدم التنبيه على الموضع الذي دخل عليه منه الغلط والوهم والله تعالى أعلم، وما قاله في المسائل الأربع: صحيح أو نقل لا كلام فيه، وكذلك ما قاله في الفرق بعده: نقل وترجيح، ولا كلام في ذلك.

الثالث) ما كان المقصود منها الجمع بين النفي، والإثبات وهو الحصر، فلا بدّ من التصريح بهما في العبارة، قال مالك في التهذيب لا يكفي أنّه ابن للميت حتى يقولوا في حصر الورثة، لا نعلم له وارثاً غيره.

وكذلك هذه الدار لأبيه أو جده حتى يقولوا: ولا نعلم خروجها عن ملكه إلى الموت حتى يحكم بالملك في الحال فإن قالوا هذا وارث مع ورثة آخرين أعطي هذا نصيبه، وترك الباقي بيد المدعى عليه حتى يأتي مستحقه لأنّ الأصل دوام يده، ولأنّ الغائب قد يقر له بها قال سحنون، وقد كان يقول غير هذا وعن مالك ينزع من المطلوب، ويوقف لتيقنها أنّها لغيره فإن قالوا ألاّ نعرف عدد الورثة لم يقض لهذا بشيء لعدم تعينه، ولا ينظر إلى تسمية الورثة وتبقى الدار بيد صاحب اليد حتى يثبت عدد الورثة لئلا يؤدي لنقض القسمة، وتشويش الأحكام ثم أنّه لا بدّ من الجزم بالنفي في موضعه قال صاحب البيان: لا تقبل شهادة من يقول فلانٌ وارث، وهذا العبد له ما باع ولا وهب، ولا يدري ذلك لأنّه جزم بالنفي في غير موضعه.

نعم قال مالك: يكفي أن يقول لا أعلم له وارثاً غيره ولا أعلم أنّه باع، ولا وهب، وقال عبد الملك: لا يجوز إلاّ الجزم بأن يقول ما باع ولا وهب لأنّ الشهادة بغير الجزم لا تجوز قال: وقول عبد الملك أظهر، وفي الجواهر لو شهد أنّه ملكه بالأمس، ولم يتعرض للحال لم يسمع حتى يقول لم يخرج عن ملكه في علمي، ولو شهد أنّه أقرّ بالأمس ثبت الإقرار واستصحب موجبه، ولو قال للمدعي عليه كان ملكه بالأمس نزع من يده لأنّه أخبر عن تحقيق فيستصحب كما لو قال الشاهد: هو ملكه بالأمس بشراء من

وارثاً غيره ولا أعلم أنه باع ولا وهب قاله مالك: وقال عبد الملك: لا يجوز إلا الجزم بأن يقول ما باع، ولا وهب لأن الشهادة بغير الجزم لا تجوز.

قال: وقول عبد الملك: أظهر. وفي الجواهر لو شهد أنه ملكه بالأمس، ولم يتعرض للحال لم يسمع حتى يقول: لم يخرج عن ملكه في علمي، ولو شهد أنه أقر بالأمس ثبت إذ قرار واستصحب موجبه، ولو قال للمدعي عليه: كان ملكه بالأمس نزع من يده لأنه أخبر عن تحقيق فيستصحب. كما لو قال الشاهد: هو ملكه بالأمس بشراء من المدعى عليه، ولو شهدوا أنه كان بيد المدعى عليه بالأمس لم يفد حتى يشهدوا أنه ملكه، ولو شهدت أنه غصبه جعل المدعي صاحب اليد، ولو ادعيت ملكاً مطلقاً فشهدت بالملك، والسبب لم يضر لعدم المنافاة.

(المسألة الثالثة) قال ابن يونس: لو شهدوا بالأرض ولم يحدوها، وشهد آخرون بالحدود دون الملك.

قال مالك: تمت الشهادة وقضي بهم لحصول المقصود من المجموع. قال ابن حبيب: إن شهدت بغصب الأرض ولم يحدوها. قيل للمدعي: حدد ما غصب منك واحلف عليه.

قال مالك: وإن شهدت بالحق وقالت: لا نعرف عدده. قيل للمطلوب: قر بحق

....

المدعى عليه ولو شهدوا أنّه كان بيد المدعى عليه بالأمس لم يفد حتى يشهدوا أنّه ملكه، ولو شهدت أنّه غصبه جعل المدعي صاحب اليد، ولو ادعيت ملكاً مطلقاً فشهدت بالملك والسبب، لم يضر لعدم المنافاة هذا تهذيب ما قاله الأصل في المسائل الأربع قال أبو القاسم ابن الشاط، وما قاله فيها صحيح أو نقل لا كلام فيه ا هـ قلت: وأما الشهادة باعتبار ما يكفي منها في المشهور، فلابن شاس وابن الحاجب، وخليل أنها أربعة أقسام.

وسموها مراتب عدلان عدل وامرأتان أو أحدهما مع اليمين امرأتان.

وأما باعتبار ما توجبه فللجزيري في وثائقه وتبعه ابن عاصم في نظمه أنّها بالاستقراء خمسة أقسام الأول قال في العاصمية:

تختص أولاها على التعيين ... أن توجب الحق بلا يمين

والثاني قال في العاصمية:

ثانية توجب حقاً مع قسم ... في المال أو ما آل للمال تؤم

والثالث قال فيها:

ثالثة لا توجب الحق نعم ... توجب توفيقاً به حكم الحكم

والرابع قال فيها:

رابعة ما تلزم اليمينا ... لا الحق لكن للمطالبينا

والخامس قال فيها:

خامسة ليس عليها عمل ... وهي الشهادة التي لا تقبل

واحلف عليه فتعطيه، ولا شيء عليك غيره فإن جحد. قيل للطالب: إن عرفته احلف عليه وخذه، فإن قال: لا أعرفه أو أعرفه، ولا أحلف عليه سجن المطلوب حتى يقر بالشيء ويحلف عليه، فإن لم يحلف عليه أخذ المقر به، وحبس حتى يحلف، وإن كان الحق في دار حيل بينه وبينها حتى يحلف، ولا يحس لأن الحق في شيء بعينه.

قال الباجي في المنتقى: وعن مالك ترد الشهادة بنسيان العدد، وجهله لأنه نقض في الشهادة. قال الباجي: نسيان بعض الشهادة يمنع من أداء ذلك البعض إلا في عقد البيع، والنكاح والهبة والحس الإقرار ونحوه مما لا يلزم الشاهد حفظه بل مراعاة الشهادة في آخره، وكذلك سجلات الحاكم لا يلزم حفظها عند الأداء لأنه يشهد بما علم من تقييد الشهادة

(المسألة الرابعة) اشتهر على السنة الفقهاء أن الشهادة على النفي غير مقبولة، وفيه تفصيل فإن النفي قد يكون معلوماً بالضرورة، أو بالظن الغالب الناشىء عن الفحص، وقد يعرى عنهما، فهذه ثلاثة أقسام.

أما القسم الأول فتجوز الشهادة به اتفاقاً كما لو شهد أنه ليس في هذه البقعة التي بين يديه أفرس ونخوة، فإنه يقع بذلك، وليس مع القطع مطلب آخر.

(والثاني) نحو الشهادة في صور منها التفليس، وحصر الورثة فإن الحاصل فيه إنما هو الظن الغالب لأنه يجوز عقلاً حصول المال للمفلس، وهو يكتمه وحصول وارث لا يطلع عليه، ومن ههنا قول المحدثين: ليس هذا الحديث بصحيح بناءً على الاستقراء، ومنها قول النحويين: ليس في كلام العرب اسم آخره واو قبلها ضمة ونحو ذلك، والقسم الثالث نحو أن زيداً ما وفي الدين الذي عليه أو ما باع سلعته ونحو ذلك، فإنه نفي غير منضبط، وإنما يجوز في النفي المنضبط قطعاً أو ظناً، وكذلك يجوز أن زيداً لم يقتل عمراً أمس لأنه كان عنده في البيت، أو أنه لم يسافر لأنه رآه في البلد فهذه كلها شهادة صحيحة بالنفي، وإنما يمتنع غير المنضبط فاعلم ذلك، وبه يظهر أن قولهم: الشهادة على النفي غير مقبولة ليس على عمومه، ويحصل الفرق بين قاعدة ما يجوز أن يشهد به من النفي، وقاعدة ما لا يجوز أن يشهد به منه.

. . . .

انظر العاصمية وشراحها والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يقع به الترجيح بين البينات عند التعارض، وقاعدة ما لا يقع به الترجيح)

قلت: يقع الترجيح بأحد ثمانية أشياء وقع في الجواهر منها أربعة. فقال: يقع الترجيح بزيادة العدالة وقوة الحجة كالشاهدين يقدمان على الشاهد واليمين، واليد عند التعادل وزيادة التاريخ.

وقال ابن أبي زيد في النوادر: وترجح البينة المفصلة على المجملة، والنظر في التفصيل والإجمال مقدم على النظر في الأعدلية، فإن استووا في التفصيل، والإجمال نظر في الأعدلية، ومنها شهادة أحدهما يجوز الصدقة قبل الموت، وشهدت الأخرى برؤيته يخدمه في مرض الموت، فتقدم بينة عدم الحوز إذ لم تتعرض الأخرى لرد هذا القول السادس.

قال ابن أبي زيدان: اختصت أحدهما بمزيد الاطلاع كشهادة أحداهما بحوز الرهن، والأخرى بعدم الحوز لأنها مثبتة للحوز، وهي زيادة اطلاع قاله ابن القاسم وسحنون: وقال محمد: يقضي به لمن هو في يده. السابع استصحاب الحال والغالب، ومنه شهادة إحداهما أنه أوصى وهو صحيح، وشهدت الأخرى أنه أوصى وهو مريض.

. . . .

(الفرق الثامن والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يقع به الترجيح بين البينات عند التعارض وقاعدة ما لا يقع به الترجيح)

وهو أنّ ما خرج عن ضابط قاعدة ترجيح البينات لا يقع به الترجيح، وما كان داخلاً تحت ذلك الضابط يقع به الترجيح وضابط قاعدة ترجيح البينات أنّه كل ما تحقق فيه من البينات أحد ثمانية أوجه ثبت ترجيحه عند تعارضها **(الوجه الأول)** زيادة العدالة كما في الجواهر، وإن منع أبو حنيفة والشافعي وأحمد ابن حنبل رضي الله عنهم الترجيح بها محتجين بثلاثة وجوه **(الأول)** أنّ الشهادة مقدرة في الشرع، فلا تختلف بالزيادة كالدية لا تختلف بزيادة المأخوذ فيه فدية الصغير الحقير كدية الكبير الشريف العالم العظيم **(والثاني)** أنّ الجمع العظيم من الفسقة بحصل الظن أكثر من الشاهدين وهو غير معتبر فعلم أنها تعبد لا يدخلها الاجتهاد.

وكذلك الجمع من النساء والصبيان إذا كثروا **(والثالث)** أنّه لو اعتبرت زيادة العدالة وهي صفة لاعتبرت زيادة العدد، وهي بينات معتبرة إجماعاً فيكون اعتبارها أولى من الصفة، والعدد غير معتبر فالصفة غير معتبرة.

وذلك لأنّ لنا وجيهن **(الأول)** أنّ البينة إنما اعتبرت لما تثيره من الظن، والظن في الأعدل أقوى لأنّ مقيم الأعدل أقرب للصدق.

فيكون هو المعتبر لقول رسول الله ﷺ: **«أمرت أن أحكم بالظاهر»** فيقدم حينئذٍ كإخبار الآحاد إذا رجح أحدهما **(والثاني)** إنّ الاحتياط مطلوب في الشهادة أكثر من الرواية دون الشهادة فإذا كان الاحتياط

قال ابن القاسم: تقدم بينه الصحة لأن ذلك هو الأصل والغالب، وقال سحنون إذا شهدت بأنه زنى عاقلاً، وشهدت الأخرى بأنه كان مجنوناً إن كان القيام عليه، وهو عاقل قدمت بينة العقل، وإن كان القيام عليه وهو مجنون قدمت بينة الجنون، وهو ترجيح بشهادة الحال وهو الثامن. وقال ابن اللباد: يعتبر وقت الرؤية لا وقت القيام فلم يعتبر ظاهر الحال، ونقل عن ابن القاسم في إثبات الزيادة إذا شهدت إحداهما بالقتل أو السرقة أو الزنى، وشهدت الأخرى أنه كان بمكان بعيد أنه تقدم بينة القتل، ونحوه لأنها مثبتة زيادة، ولا يدرأ عنه الحد. قال سحنون: إلا أن يشهد الجمع العظيم كالحجيج ونحوهم أنه وقف بهم أو صلى بهم العيد في ذلك اليوم، فلا يحد لأن هؤلاء لا يشتبه عليهم أمره بخلاف الشاهدين، فهذه الثمانية الأوجه هي ضابط قاعدة ترجيح البينات، وما خرج عن ذلك لا يقع به الترجيح، ووقع الخلاف في هذه الترجيحات بين العلماء فعندنا يقدم صاحب اليد عند التساوي، أو هو مع البينة الأعدل كانت الدعوة أو الشهادة بمطلق الملك، أو مضافاً إلى سبب نحو هو ملكي نسجته، أو ولدته الدابة عندي في ملكي. كان السبب المضاف إليه الملك يتكرر كنسج الخز، وغرس النخل أم لا؟ وقاله الشافعي: وقال ابن حنبل: الخارج أولى، ولا تقبل بينة صاحب اليد أصلاً. وقال أبو حنيفة: تقدم بينة الخارج إن

. . . .

مطلوباً أكثر في الشهادة وجب أن لا يعدل عن الأعدل.

والظن أقوى فيها قياساً على الخبر بطريق الأولى، والمدرك في هذا الوجه الاحتياط وفي الوجه الأول الجمع إنما هو الظن، وإذا اختلفت الجوامع في القياسات تعددت.

وأما الوجوه التي احتجوا بها فالجواب عن الأول أن وصف العدالة مطلوب في الشهادة، وهو موكول إلى اجتهادنا، وهو يتزايد في نفسه فما رجحنا في موطن تقدير وإنما رجحنا في موطن اجتهاد (وعن الثاني) إنا لا ندعي أنَّ الظن يعتبر كيف كان بل ندعي أنَّ مزيد الظن معتبر في الترجيح بعد حصول أصل معتبر ألا ترى أنَّ قرائن الأحوال لا نثبت بها الإحكام والفتاوي، وإن حصلت ظناً أكثر من البينات والأقيسة، وإخبار الآحاد لأنَّ الشرع لم يجعلها مدركاً للفتوى، والقضاء وإنَّ الأخبار والأقيسة لما جعلت مدركاً للفتيا دخلها الترجيح.

فكذا هنا أصل البينة معتبر بعد العدالة، والشروط المخصوصة فاعتبر فيها الترجيح (وعن الثالث) أنَّ الترجيح بالعدد يفارق الترجيح بالأعدلية من جهتين (الأولى) أنَّ الترجيح بالعدد يفضي إلى كثرة النزاع، وطول الخصومات ضرورة أنَّه إذا ترجح أحدهما بمزيد عدد سعى الآخر في زيادة عدد بنيته، فتطول الخصومة وتعطل الأحكام، وليس الأعدلية كذلك إذ ليس في قدرته أن يجعل بينته أعدل، فلا يطول النزاع (والثانية) إنَّ العدد يمتنع الاجتهاد فيه، لأنه لا يختلف البتة بخلاف وصف العدالة فإنه يختلف باختلاف الأمصار والإعصار، فعدول زماننا لم يكونوا مقبولين في زمن الصحابة رضوان الله عليهم على أنا نلتزم الترجيح بالعدد على أحد القولين عندنا (الوجه الثاني) قوة الحجة كالشاهدين يقدمان على الشاهد واليمين كما في الجواهر (الوجه الثالث) اليد عند التعادل كما في الجواهر قال الأصل فعندنا يقدم صاحب

ادعى مطلق ملك، فإن كان مضافاً إلى سبب يتكرر فأعاده كلاهما فكذلك، أو لا يتكرر كالولادة وادعياه وشهدت البينة به.

فقالت: كل بينة ولد على ملكه قدمت بينة صاحب اليد لنا على أحمد بن حنبل رضي الله عنهٔ ما روى عن رسول الله ﷺ أنه تحاكم إليه رجلان في دابة وأقام كل واحد البينة أنها له، فقضى بها رسول الله ﷺ لصاحب اليد، ولأن اليد مرجحة كما لو لم يكن لهما، ولنا على أبي حنيفة رضي الله عنه ما تقدم، والقياس على المضاف إلى سبب لا يتكرر احتجوا بوجوه.

(الأول) قوله عليه السلام: **«البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»** وهو يقتضي صنفين مدعياً والبينة حجته، ومدعى عليه واليمين حجته فبينته غير مشروعة، فلا تسمع كما أن اليمين في الجهة الآخرى لا تفيد شيئاً.

(الثاني) ولأنهما لما تعارضتا في سبب لا يتكرر كالولادة شهدت هذه بالولادة والأخرى بالولادة تعين كذبهما، فسقطتا فبقيت اليد فلم يحكم له بالبينة.

فأما ما يتكرر ولم يتعين الكذب فلم تفد بينته إلا ما أفادته يده، فسقطت لعدم الفائدة.

(الثالث) ولأن صاحب اليد إذا لم يقم الطالب بينة لا تسمع بينته، وإذا لم تسمع في هذه

. . . .

اليد عند التساوي أو هو مع البينة الأعدل كانت الدعوى، أو الشهادة بمطلق الملك أو مضافاً إلى سبب نحو هو ملكي نسجته، أو ولدته الدابة عندي في ملكي كان السبب المضاف إليه الملك يتكرر كنسج الخز، وغرس النخل أو لا يتكرر كالولادة، وقاله الشافعي وقال ابن حنبل الخارج أولى، ولا تقبل بينة صاحب اليد أصلاً وقال أبو حنيفة تقدم بينة الخارج أن ادعى مطلق الملك فإن كان إلى سبب يتكرر فادعاه كلاهما.

فكذلك تقدم بينة الخارج أو لا يتكرر كالولادة وادعياه، وشهدت البينة به فقالت: كل بينة، ولد على ملكه قدمت بينة صاحب اليد لنا على أحمد بن حنبل رضي الله عنه ما روى عن رسول الله ﷺ أنّه تحاكم إليه رجلان في دابة، وأقام كل واحد البينة أنها له فقضى بها رسول الله ﷺ لصاحب اليد ولأنّ اليد مرجحة كما لو لم يكن لهما، ولنا على أبي حنيفة رضي الله عنه، وجهان الأول ما تقدم، والثاني القياس على المضاف إلى سبب لا يتكرر واحتجوا بأربعة وجوه (الأول) قوله عليه الصلاة والسلام: **«البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»** وهو يقتضي صنفين مدعياً والبينة حجته، ومدعى عليه واليمين حجته فبينته غير مشروعة، فلا تسمع كما أنّ اليمين في الجهة الأخرى لا تفيد شيئاً وجوابه القول بالموجب فإنّ الحديث جعل بينة المدعى عليه، وأنتم تقولون به فتعين أن تكون المراد بها بينة ذي اليد لأنها هي التي عليه سلمنا عدم القول الموجب لكن المدعي أن فسر بالطالب فصاحب اليد طالب لنفسه ما طلبه الآخر لنفسه فتكون البينة مشروعة في حقه، وإن فسر بأضعف المتداعيين سبباً فالخارج لما أقام بينة صار الداخل أضعف فوجب أن يكون مدعياً تشرع البينة في حقه سلمنا دلالته أي الحديث المذكور على أنّ بينة المدعي عليه غير مشروعة لكنه معارض بقوله تعالى إنّ الله يأمر بالعدل، والعدل التسوية في كل شيء حتى يقوم المخصص، فلا تسمع بينة أحدهما دون الآخر وبقوله: عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه لا تقض

الحالة، وهي أحسن حالتيه. فكيف إذا قام الطالب بينة لا تسمع بطريق الأولى؟ لأنه في هذه الحالة أضعف.

(الرابع) أنا إنما أعملنا بينته في صورة النتاج لأن دعواه أفادت الولادة ولم تفدها يده، وشهدت البينة بذلك فأفادت البينة غير ما أفادت اليد فقبلت، والجواب عن الأول القول بالموجب، فإن الحديث جعل بينة المدعى عليه، وأنتم تقولون به: فتعين أن كون المراد بها بينة ذي اليد. لأنها هي التي عليه فعلمنا عدم القول بالموجب. لكن المدعي إن فسر بالطالب فصاحب اليد طالب لنفسه ما طلبه الآخر لنفسه، فتكون البينة مشروعة في حقه وإن فسر بأضعف المتداعيين سبباً فالخارج لما أقام بينة صار الداخل أضعف، فوجب أن يكون مدعياً تشرع البينة في حقه سلمنا دلالته. لكنه معارض بقوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل﴾ [النحل، ٩٠] والعدل التسوية في كل شيء حتى يقوم المخصص، فلا تسمع بينة إحداهما دون الآخر. وبقوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه: **«لا تقض لأحدهما حتى تسمع من الآخر»**، وهو يفيد وجوب الاستماع منهما، وأن من قويت حجته حكم بها، وأنتم تقولون: لا تسمع بينة الداخل، وعن الثاني أنه ينتقض بما إذا تعارضتا في دعوى طعام ادعيا زراعته وشهدتا بذلك، والزرع لا يزرع مرتين كالولادة، ولم يحكموا به لصاحب

. . . .

لأحدهما حتى تسمع من الآخر، وهو يفيد وجوب الاستماع منهما وإن من قويت حجته حكم بها وأنتم تقولون لا تسمع بينة الداخل **(الثاني)** أن البينتين لما تعارضتا في سبب لا يتكرر كالولادة شهدت هذه بالولادة، والأخرى بالولاة تعين كذبهما فسقطتا، فبقيت اليد، فلم يحكم له بالبينة فأما ما يتكرر، ولم يتعين الكذب فلم تفد ببينته إلاّ ما أفادته يده، فسقطت لعدم الفائدة، وجوابه أنّه ينتقض بما إذا تعارضتا في دعوى طعام ادعيا زراعته، وشهدا بذلك والزرع لا يزرع مرتين كالولادة، ولم يحكموا به لصاحب اليد، وبالملك المطلق في الحال، ولأنّه لو حكم له باليد دون البينة لما حكم له إلاّ باليمين لأنه لما حكم له حيث كذبت بينته كان الأولى أن يحكم له إذا لم تكذب بينته، ولأنّ اليد أضعف من البينة بدليل أنّ اليد لا يقضي بها إلاّ باليمين والبينة يقضي بها بغير يمين، ولو أقام الخارج بينة قدمت على يد الداخل إجماعاً فعلمنا أنّ البينة تفيد ما لا تفيده اليد **(والثالث)** أنّ صاحب اليد إذا لم يقم الطالب بينة لا تسمع بينته، وإذا لم تسمع في هذه الحالة وهي أحسن حالتيه، فكيف إذا أقام الطالب بينته، وهو في هذه الحالة أضعف فعدم سماعها حينئذٍ بطريق الأولى **(وجوبه)** أنّه إنما تسمع بينة الداخل عند عدم بينة الخارج لأنه حينئذٍ قوي باليد، والبينة إنما تسمع من الضعيف، فوجب سماعها للضعف، ولم يتحقق إلاّ عند إقامة الخارج بينته **(والرابع)** أنا إنما أعملنا بينته في صورة النتاج لأنّ دعواه أفادت الولادة ولم تفدها يده وشهدت البينة بذلك فأفادت البينة غير ما أفادت اليد فقبلت **(وجوابه)** أنّ الدعوى واليد لا يفيدان مطلقاً شيئاً وإلاّ لكان مع المدعي حجج اليد والدعوى والبينة يخيره الحاكم بينها أيها شاء أقام كمن شهد له شاهدان، وشاهد وامرأتان خير بينهما، وبين اليمين مع أحداهما فعلم أنّ المفيد إنما هوالبينة، واليد لا تفيد ملكاً، وإلاّ لم يحتج معها لليمين كالبينة بل تفيد التبقية عنده حتى تقوم البينة، ولأنّها لو أفادت وأقام المدعي بينة أنه

اليد، وبالملك المطلق في الحال لاستحالة ثبوته لهما في الحال، ولأنه لو حكم له باليد دون البينة لما حكم له إلا باليمين. لأنه شأن اليد المنفردة، ولما لم يحتج إلى اليمين علم أنه إنما حكم بالبينة، ولأنه لما حكم له حيث كذبت بينته أولى أن يحكم به إذا لم تكذب بينته، ولأن اليد أضعف من البينة بدليل أن اليد لا يقضى بها إلا باليمين، والبينة يقضي بها بغير يمين، ولو أقام الخارج بينة قدمت على يد الداخل إجماعاً فعلمنا أن البينة تفيد ما لا تفيده اليد.

وعن (**الثالث**) أنه إنما لم تسمع بينة الداخل عند بينة الخارج لأنه حينئذٍ قوي باليد، والبينة إنما تسمع من الضعيف فوجب سماعها للضعف، ولم يتحقق إلا عند إقامة الخارج بينته.

وعن (**الرابع**) أن الدعوى واليد لا يفيدان مطلقاً شيئاً، وإلا لكان مع المدعي حجج اليد، والدعوى والبينة يخيره الحاكم بينهما أيها شاء. أقام كمن شهد له شاهدان، وشاهد وامرأتان خير بينهما وبين اليمين مع إحداهما، فعلم أن المفيد إنما هو البينة، واليد لا تفيد ملكاً، وإلا لم يحتج معها لليمين كالبينة بل تفيد التبقية عنده حتى تقوم البينة، ولأنها لو أفادت وأقام المدعى بينة أنه اشتراها منه لم يحتج إلى يمين، وأما الأعدلية فمنع أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم الترجيح بها لنا أن البينة إنما اعتبرت لما تثيره من الظن، والظن في الأعدل أقوى، فيقدم كأخبار الآحاد إذا رجح أحداهما، ولأن مقيم الأعدل أقرب للصدق، فيكون هو المعتبر لقول رسول الله ﷺ: «**أمرت أن أحكم بالظاهر**»، ولأن الاحتياط مطلوب في الشهادة أكثر من الرواية بدليل جواز العبد والمرأة، والمنفرد في الرواية دون الشهادة، فإذا كان الاحتياط مطلوباً أكثر في الشهادة وجب أن لا يعدل عن الأعدل، والظن أقوى فيها قياساً على الخبر بطريق الأولى والمدرك في هذا الوجه

* * *

اشتراها منه لم يحتج إلى يمين (**الوجه الرابع**) زيادة التاريخ كما في الجواهر (**الوجه الخامس**) الزيادة بالتفصيل قال ابن أبي زيد في النوادر، وترجح البينة المفصلة على المجملة والنظر في التفصيل، والإجمال مقدم على النظر في الأعدلية ومنها شهادة أحدهما بحوز الصدقة قبل الموت، وشهدت الأخرى برؤيته يخدمه في مرض الموت فتقدم بينة عدم الحوز إذ لم تتعرض الأخرى لرد هذا القول (**الوجه السادس**) الاختصاص بمزيد الإطلاع قال ابن أبي زيدان اختصت احداهما بزيد الإطلاع كشهادة احداهما بحوز الرهن والأخرى بعدم الحوز لأنها مثبتة للحوز، وهي زيادة إطلاع قاله ابن القاسم وسحنون وقال محمد يقضي به لمن هو في يده ومن هذا.

أما إذا شهدت احداهما بالقتل أو السرقة أو الزنى وشهدت الأخرى أنّه كان بمكان بعيد، فنقل عن ابن القاسم أنّه تقدم بينة القتل ونحوه لأنّها مثبتة زيادة ولا يدرأ عنه الحد قال سحنون إلا أن يشهد الجمع العظيم كالحجيج ونحوهم أنّه وقف بهم أو صلى بهم العيد في ذلك اليوم فلا يحد لأنّ هؤلاء لا يشتبه عليهم أمره بخلاف الشاهدين ا هـ.

الاحتياط، وفي الوجه الأول الجامع إنما هو الظن، وإذا اختلفت الجوامع في القياسات تعددت احتجوا بوجوه.

(الأول) أن الشهادة مقدرة في الشرع فلا تختلف بالزيادة كالدية، ولا تختلف بزيادة المأخوذ فيه فدية الصغير الحقير، كدية الكبير الشريف العالم العظيم.

(وثانيها) أن الجمع العظيم من الفسقة يحصل الظن أكثر من الشاهدين، وهو غير معتبر فعلم أنها تعبد لا يدخلها الاجتهاد، وكذلك الجمع من النساء، والصبيان إذا كثروا، وثالثها أنه لو اعتبرت زيادة العدالة، وهي صفة لاعتبرت زيادة العدد، وهي بينات معتبرة إجماعاً، فيكون اعتبارها أولى من الصفة، والعدد غير معتبر فالصفة غير معتبرة، والجواب عن الأول أن وصف العدالة مطلوب في الشهادة وهو موكول إلى اجتهادنا، وهو يتزايد في نفسه، فما رجحنا إلا في موطن اجتهاد لا في موضع تقدير وعن الثاني إنا لا ندعي أن الظن كيف كان يعتبر بل ندعي أن مزيد الظن بعد حصول أصل معتبر كما أن قرائن الأحوال لا نثبت بها الأحكام والفتاوى، وإن حصلت ظناً أكثر من البينات، والأقيسة وأخبار الآحاد لأن الشرع لم يجعلها مدركاً للفتوى والقضاء.

ولما جعل الأخبار والأقيسة مدركاً للفتيا دخلها الترجيح، فكذا ههنا أصل البينة معتبر بعد العدالة، والشروط المخصوصة فاعتبر فيها الترجيح، وعن الثالث أن الترجيح بالعدد يفضي إلى كثرة النزاع وطول الخصومات، فإذا ترجح أحدهما بمزيد عدد سعي الآخر في زيادة عدد بينته، وتطول الخصومة وتعطل الأحكام، وليس في قدرته أن يجعل بينته أعدل فلا يطول النزاع، ولأن العدد يعين ما تقدم فيمتنع الاجتهاد فيه بخلاف وصف العدالة، ولذلك يختلف باختلاف الأمصار والأعصار، فعدول زماننا لم يكونوا مقبولين في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، وأما العدد فلم يختلف البتة مع إنا نلتزم الترجيح بالعدد على أحد القولين عندنا.

. . . .

قلت ومن هذا الوجه أيضاً قول النحويين من حفظ حجة على من لم يحفظ (الوجه السابع) استصحاب الحال والغالب، ومنه شهادة احداهما أنّه أوصى وشهدت الأخرى أنّه أوصى وهو مريض قال ابن القاسم، تقدم بينة الصحة لأنّ ذلك هو الأصل والغالب (الوجه الثالث) ظاهر الحال اعتبره سحنون فقال إذا شهدت بأنّه زنى عاقلاً وشهدت الأخرى بأنّه كان مجنوناً أن كان القيام عليه، وهو عاقل قدمت بينة العقل، وإن كان القيام عليه، وهو مجنون قدمت بينة الجنون ا هـ، ولم يعتبره ابن اللباد فقال يعتبر وقت الرؤية لا وقت القيام ا هـ.

هذا تنقيح ما قاله الأصل في هذا الفرق قال أبو القاسم ابن الشاط، وما قاله فيه نقل وترجيح، ولا كلام في ذلك ا هـ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع والعشرون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة، وقاعدة المعصية التي ليست بكبيرة مانعة من الشهادة)

اعلم أن إمام الحرمين في أصول الدين قد منع من إطلاق لفظ الصغيرة على شيء من معاصي الله تعالى، وكذلك جماعة من العلماء، وقالوا: ألا يقال في شيء من معاصي الله صغيرة بل جميع المعاصي كبائر لعظمة الله تعالى، فيكون جميع معاصيه كبائر.

وقال غيرهم: يجوز ذلك واتفق الجميع على أن المعاصي تختلف بالقدح في العدالة، وأنه لبس كل معصية يسقط بها العدل عن مرتبة العدالة، فالخلاف حينئذٍ إنما هو في الإطلاق، وقد ورد الكتاب العزيز بالإشارة إلى الفرق في قوله تعالى: ﴿وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾ [الحجرات، ٧] فجعل للمعصية رتباً ثلاثاً كفراً وفسوقاً وهو الكبيرة، وعصياناً وهي الصغيرة ولو كان المعنى واحد لكان اللفظ في الآية متكرراً لا بمعنى مستأنف، وهو خلاف، الأصل إذا تقر هذا، فنقول: الصغيرة والكبيرة في المعاصي ليس من جهة من عصي بل من جهة المفسد فالكائنة في ذلك الفعل، فالكبيرة ما عظمت مفسدتها، والصغيرة ما قلت مفسدتها، ورتب المفاسد مختلفة، وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها

قال:

(الفرق التاسع والعشرون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة وقاعدة المعصية التي ليست بكبيرة مانعة من الشهادة إلى قوله، وهنا أربع مسائل)

قلت: ما قاله ونقله: صحيح إلا ما قاله في ضبط الكبائر والصغائر بالنظر إلى مقادير المفاسد، فإنه أصل لا يصح لأنه بناءً على قواعد المعتزلة، وعلى تقدير أن لا يكون بنى على ذلك. بل على أن الشرع فهمنا منه مراعاة المصالح تفضلاً، فلا يصح أيضاً الفرق بالنظر إلى مقادير المفاسد لجهلنا ذلك، وعدم وصولنا إلى العلم بحقيقته، وإنما الضابط لما ترد به الشهادة ما دل على الجرأة على مخالفته الشارع

(الفرق التاسع والعشرون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة وقاعدة المعصية التي ليست بكبيرة مانعة من الشهادة، وبين قاعدة المباح المخل بقبول الشهادة والمباح الذي لا يخل بقبولها)

اعلم أن لقبول الشهادة ركنين (الركن الأول) العدالة قال ابن رشد الحفيد في بدايته اتفق المسلمون على عدم قبول شهادة الشاهد بدونها لقوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ [البقرة، ٢٨٢] لقوله تعالى ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ واتفقوا على أن شهادة الفاسق لا تقبل لقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ﴾ [الحجرات، ٦] الآية، ولم يختلفوا أن الفاسق تقبل شهادته إذا عرفت توبته إلاّ من كان

الكراهة، ثم كلما ارتقت المفسدة عظمت الكراهة. حتى تكون أعلى رتب المكروهات تليها أدنى رتب المحرمات، ثم تترقى رتب المحرمات حتى تكون أعلى رتب الصغائر يليه أدنى الكبائر، ثم تترقى رتب الكبائر بعظم المفسدة حتى تكون أعلى رتب الكبائر يليها الكفر إذا تقرر هذا، وأردنا ضبط ما ترد به الشهادة لعظمه ننظر ما وردت به السنة أو الكتاب العزيز بجعله كبيرة، أو أجمعت عليه الأمة، أو ثبت فيه حد من حدود الله تعالى كقطع السرقة وجلد الشرب ونحوهما، فإنها كلها كبائر قادحة في العدالة إجماعاً، وكذلك ما فيه وعيد صرح به في الكتاب أو في السنة، فنجعله أصلاً، وننظر فما ساوى أدناه مفسدة، أو رجح عليها مما ليس فيه نص ألحقناه به ورددنا به الشهادة، وأثبتنا به الفسوق والجرح، وما وجدناه قاصراً عن أدنى رتب الكبائر التي شهدت لها الأصول جعلناه صغيرة لا تقدح في العدالة، ولا توجب فسوقاً إلا أن يصير عليه، فيكون كبيرة أن وصل بالإصرار إلى تلك الغاية، فإنه لا صغيرة مع اصرار، ولا كبيرة مع استغفار.

كما قاله السلف: ويعنون بالاستغفار التوبة بشروطها لاطلب المغفرة مع بقاء العزم، فإن ذلك لا يزيل كبر الكبيرة البتة، ففي الكتاب فيه ذكر الكبر أو العظم عقب ذكر جريمة، وفي السنة في مسلم.

في أوامره ونواهيه. أو احتمل الجرأة فمن دلت قرائن حاله على الجرأة ردت شهادته، كمرتكب الكبيرة المعلوم من دلائل الشرع أنها كبيرة، أو المصر على الصغيرة إصراراً يؤذن بالجرأة، ومن احتمل حاله أن فعل ما فعل من ذلك جرأة، أو فلتة توقف عن قبول شهادته، ومن دلت دلائل حاله أنه فعل ما فعله من ذلك. أعني ما ليس بكبيرة معلومة الكبيرة من الشرع. فلتة غير متصف بالجرأة قبلت شهادته والله تعالى أعلم لأن السبب في رد الشهادة ليس إلا التهمة الاجتراء على ما ارتكبه من المخالفة، فإذا عرى من الاتصاف بالجرأة، واحتمال الاتصاف بها بظاهر حاله سقطت التهمة والله تعالى أعلم.

فسقه من قبل القذف فإن أبا حنيفة يقول: لا تقبل شهادته، وإن تاب والجمهور يقولون: تقبل إذا تاب، وسبب الخلاف هل يعود الاستثناء في قوله تعالى: ﴿لا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ [النور، ٤] أولئك هم الفاسقون إلاّ الذين تابوا من بعد ذلك إلى أقرب مذكور إليه أو على الجملة إلاّ ما خصصه الإجماع، وهو أنّ التوبة لا تسقط عنه الحد ا هـ قال الباجي قال مالك: لا يشترط في قول توبة القاذف، ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستغفار، والعمل الصالح كسائر الذنوب، وقال القاضي أبو إسحق، والشافعي لا بدّ في توبة القاذف في تكذيبه نفسه لأنّا قضينا بكذبه في الظاهر، وإلاّ لما فسقناه فلو لم يكذب نفسه لكان مصراً على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر، وعليه إشكالان (أحدهما) أنه قد يكون صادقاً في قذفه، فتكذيبه لنفسه كذب، فكيف تشترط المعصية في التوبة، وهي ضدها وكيف نجعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته ورفعته وثانيهما أنّه إن كان كاذباً في قذفه فهو فاسق أو صادقاً

قالوا: ما أكبر الكبائر يا رسول الله فقال: «**أن تجعل لله شريكاً وقد خلقك**». قلت: ثم أي؟ قال: «**أن تقتل ولدك خوفاً أن يأكل معك**» قلت: ثم أي؟ قال: «**أن تزاني حليلة جارك**»، وفي حديث آخر «**اجتنبوا السبع الموبقات**» قيل: وما هي يا رسول الله؟ قال: «**الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات وأكل الربا وشهادة الزور وفي بعض الطرق وعقوق الوالدين واستحلال بيت الله الحرام**»، وثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ جعل القبلة في الأجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناها، وهنا أربع مسائل.

(**المسألة الأولى**) ما حقيقة الإصرار الذي يصير الصغيرة كبيرة. وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء.

فقال بعضهم: هو أن يتكرر الذنب منه سواء كان يعزم على العود أم لا. وقال بعضهم: أن تكرر من غير عزم لم يكن إصراراً بأن يفعل الذنب أول مرة، وهو لا يخطر له معاودته لداعية متجددة، فيفعله كذلك مراراً، فهذا ليس إصراراً، وتارة يفعل الذنب وهو عازم على معاودته، فيعاوده بناءً على ذلك العزم السابق فهذا هو الإصرار الناقل للصغيرة لدرجة الكبيرة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ولم يصروا على ما فعلوا﴾ [آل عمران، ١٣٥] ويقال:

قال: (**المسألة الأولى ما حقيقة الإصرار إلى آخر المسألة**). قلت: الإصرار لغة المقام على الشيء والمعاودة له سواء كان ذلك فعلاً أو غيره. لا ما قاله المؤلف من أنه العزم والتصميم على الشيء، وعلى ذلك فالإصرار المصير للصغيرة كبيرة مانعة من قبول الشهادة.

إنما هو المعاودة لها معاودة تشعر بالجرأة على المخالفة. لا المعاودة المقترنة بالعزم عليها. لأن العزم مما لا يتوصل إليه لأنه أمر باطن فإن قيل: الجرأة أمر باطن. قلت: لم اشترط الجرأة بنفسها، وإنما اشترطت الإشعار بها، وهو مما يدركه من يتأمل أحوال المواقع للمخالفة والله أعلم.

قال: (**المسألة الثانية إلى قوله كان هذا الإصرار كبيرة تخل بالعدالة**).

فهو عاص لأنّ تعبير الزاني بزناه معصية فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصياً بكل حال (**والجواب عن الأول**) إنّ الكذب لأجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته، وللإصلاح بين الناس، وهذا التكذيب فيه مصلحة الستر على المقذوف، وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس وقبول شهادته في نفسه وعوده إلى الولاية التي يشترط فيها العدالة وتصرفه في أموال أولاده وتزويجه لمن يلي عليه وتعرضه للولايات الشرعية (**وعن الثاني**) تعبير الزاني بزناه صغيرة لا تمنع الشهادة ا هـ.

وقال في البداية قبل ما ذكر وإنما تردد الفقهاء في مفهوم اسم العدالة المقابلة للفسق فقال: الجمهور هي صفة زائدة على الإسلام وهو أن يكون ملتزماً لواجبات الشرع ومستحباته مجتنباً للمحرمات، والمكروهات، وقال أبو حنيفة يكفي في العدالة ظاهر الإسلام، وأن لا تعلم منه جرحة اهـ وقال الأصل: اتفق العلماء على أنّ المعاصي تختلف بالقدح في العدالة، وأنّه ليس كل معصية يسقط بها العدل عن مرتبة

فلان مصر على العدواة أي مصمم بقلبه عليها، وعلى مصاحبتها ومداومتها، ولا يفهم في عرف الاستعمال من الإصرار إلا العزم، والتصميم على الشيء، والأصل عدم النقل والتغيير، فوجب أن يكون ذلك معناه لغة، وشرعاً هذا هو الذي ترجح عندي.

(المسألة الثانية) ما ضابط التكرر في الإصرار الذي يصير الصغيرة كبيرة، فإن ذلك ليس فيه نص من الكتاب، ولا من السنة.

قال بعض العلماء: ينظر إلى ما يحصل من ملابسة أدنى الكبائر من عدم الوثوق بملابستها في أداء الشهادة والوقوف عند حدود الله تعالى، ثم ينظر لذلك التكرر في الصغيرة، فإن حصل في النفس من عدم الوثوق ما حصل من أدنى الكبائر كان هذا الإصرار كبيرة تخل بالعدالة، وهذا يؤكد أنه لا بدّ فيه من العزم، فإن الفلتات من غير أن تستمر لا تكاد تخل بالوثوق. نعم قد تدل كثرة التكرار على قرار العزم في النفس، وبهذا الضابط يعلم المباح المخل بقبول الشهادة كالأكل في الأسواق ونحوه، فإن يصدر منه صدوراً يوجب عدم الوثوق به في حدود الله تعالى كان ذلك مخلاً وذلك يختلف بحسب الأحوال المقترنة، والقرائن المصاحبة، وصورة الفاعل وهيئة الفعل والمعتمد في ذلك ما يؤدي إلى ما يوجد في القلب السليم عن الهواء المعتدل المزاج، والعقل والديانة العارف بالأوضاع

قلت: ما قاله هذا العالم: هو الذي أشرت إليه من الإشعار بالجرأة، وهذا كلام صحيح لا ريب فيه. قال: **(وهذا يؤكد أنه لا بد فيه من العزم، فإن الفلتات من غير أن تستمر لا تكاد تخل بالوثوق)**.

قلت: إن أراد أن لا بدّ من معرفتنا بعزمه فذلك غير صحيح، وكذلك إن أراد أن الحالة المشعرة بالجرأة لا تخلو عن الإشعار بالعزم لأنه ربما عاود المخالفة من غير عزم على المعاودة، وتكون حاله هذه مشعرة بجرأته على المخالفة فالعزم لا حاجة إلى اشتراطه بوجه والله أعلم. قال: **(وبهذا الضبط أيضاً يعلم المباح المخل بقبول الشهادة، كالأكل في الأسواق أو نحوه، فإن يصدر منه صدوراً يوجب عدم الوثوق به في حدود الله تعالى كان ذلك بخلاً)**.

العدالة، وإنما وقع الخلاف بينهم في الإطلاق فقط فمنع إمام الحرمين في أصول الدين من إطلاق لفظ الصغيرة على شيء من معاصي الله.

وكذلك جماعة من العلماء، وقالوا: لا يقال في شيء من معاصي الله صغيرة بل جميع المعاصي كبائر، لعظمة الله تعالى، فيكون جميع معاصيه كبائر، وقال غيرهم يجوز ذلك، وقد ورد الكتاب العزيز بالإشارة إلى الفرق في قوله تعالى: ﴿وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾ فجعل للمعصية رتباً ثلاثاً كفراً وفسوقاً وهو الكبيرة وعصياناً، وهي الصغيرة، ولو كان المعنى واحداً لكان اللفظ في الآية متكرراً لا بمعنى مستأنف، وهو خلاف الأصل اهـ إذا تقرر هذا: فالضابط لما ترد به الشهادة من المعاصي الذي به الفرق بين القاعدتين المذكورتين هو ما دل على الجرأة على مخالفته الشارع في أوامره ونواهيه، أو احتمل الجرأة، كما اختاره أبو القاسم ابن الشاط، قال: فمن دلت قرائن حاله على الجرأة ردت شهادته كمرتكب

الشرعية، فهذا هو المتعين لوزن هذه الأمور، فإن من غلب عليه التساهل في طبعه لا يعد الكبيرة شيئاً، ومن غلب عليه التشديد في طبعه بجعل الصغيرة كبيرة، فلا بدّ من اعتبار ما تقدم ذكره في العقل الوازن لهذه الاعتبارات، ومتى تخللت التوبة الصغائر، فلا خلاف أنها لا تقدح في العدالة، وكذلك ينبغي إذا كانت من أنواع مختلفة، وإنما يحصل الشبه واللبس إذا تقررت من النوع الواحد، وهو موضع النظر الذي تقدم التنبيه عليه.

(المسألة الثالثة) المشهور عندنا قبول شهادة القاذف قبل جلده، وإن كان القذف كبيرة اتفاقاً، وقاله أبو حنيفة رضي الله عنه: وردها عبد الملك ومطرف والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم لنا أنه قبل الجلد غير فاسق لأنه ما لم يفرغ من جلده يجوز رجوع البينة، أو تصديق المقذوف له فلا يتحقق الفسق إلا بعد الجلد والأصل استصحاب العدالة، والحالة السابقة احتجتوا بوجوه.

(الأول) أن الآية اقتضت ترتيب الفسق على القذف وقد تحقق القذف فيتحقق الفسق سواء جلد أم لا.

(الثاني) أن الجلد فرع ثبوت الفسق، فلو توقف الفسق على الجلد لزم الدور.

(الثالث) أن الأصل عدم قبول الشهادة إلا حيث تيقن العدالة، ولم تيقن هنا فترد،

قلت: ما قاله هنا: ليس بصحيح، وأن المباح المخل بقبول الشهادة ربما لا يخل بها من الوجه الذي تخل به المخالفة، فإن إخلال المخالفة إنما هو بالعدالة التي هي أحد ركني قبول الشهادة وإخلال المباح إنما هو بالوثوق بالضبط الذي هو الركن الثاني لقبول الشهادة. فكيف يكون ضابط الأمرين ضابطاً واحداً؟ هذا لا يصح بل الضابط أن مخالفة العادة الجارية من الشاهد في أموره المباحة ربما أشعرت بخلل في عقله، فيتطرق الخلل إلى ضبطه، وربما لم تشعر، وذلك بحسب قرائن الأحوال، فإن أشعر بذلك أو احتمل ردت شهادته في قبولها أو توقف، وإلا فلا.

قال: **(وذلك يختلف بحسب الأحوال المقترنة، والقرائن المصاحبة إلى آخر المسألة)**. قلت: ما قاله

الكبيرة المعلوم من دلائل الشرع أنها كبيرة، أو المصر على الصغيرة إصراراً يؤذن بالجرأة، ومن احتمل حاله إن فعل ما فعل من ذلك جرأة، أو فلتة توقف عن قبول شهادته، ومن دلت دلائل حاله أنّه فعل ما فعله من ذلك أعني ما ليس بكبيرة معلومة الكبر من الشرع فلتة غير متصف بالجرأة قبلت شهادته.

وذلك لأنّ السبب رد الشهادة ليس إلاّ التهمة بالاجتراء على الكذب كالاجتراء على ما ارتكبه من المخالفة فإذا عرى عن الاتصاف بالجرأة، واحتمال الاتصاف بها بظاهر حاله سقطت التهمة والله تعالى أعلم ا هـ قال الأصل: وصححه ابن الشاط، وبالجملة فذلك يختلف بحسب الأحوال المقترنة والقرائن المصاحبة وصورة الفاعل، وهيئة الفعل والمعتمد، في ذلك ما يؤدي إلى ما يوجد في القلب السليم عن الأهواء المعتدل المزاج والعقل، والديانة العارف بالأوضاع الشرعية.

فهذا هو المتعين لوزن هذه الأمور فإن من غلب عليه التساهل في طبعه لا يعد الكبيرة شيئاً، ومن

والجواب عن الأول أن الآية اقتضت صحة ما ذكرناه، وبطلان ما ذكرتموه لأن الله تعالى قال: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾ [النور، ٤] فرتب رد الشهادة والفسق على الجلد، وترتب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم، فيكون الجلد هو السبب المفسق فحيث لا جلد لا فسوق، وهو مطلوبنا أو عكس مطلوبكم وعن الوجه الثاني أن الجلد فرع ثبوت الفسق ظاهراً ظهوراً ضعيفاً لجواز رجوع البينة أو تصديق المقذوف، فإذا أقيم الجلد قوي الظهور بإقدام البينة، وتصميمها على أذيته، وكذلك المقذوف وحينئذٍ نقول: أن مدرك رد الشهادة إنما هو الظهور القوي لأنه المجمع عليه، والأصل بقاء العدالة السابقة.

(المسألة الرابعة) قال الباجي: قال القاضي أبو إسحق والشافعي: لا بدّ في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه لأنا قضينا بكذبه في الظاهر لما فسقناه، فلو لم يكذب نفسه لكان مصراً على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر، وعليه إشكالان.

(أحدهما) أنه قد يكون صادقاً في قذفه، فتكذيبه لنفسه كذب، فكيف تشترط المعصية في التوبة هي ضدها؟ ونجعل المعاصي سبب صلاح العبد قبول شهادته ورفعته.

(ثانيهما) أنه إن كان كاذباً في قذفه فهو فاسق، أو صادقاً فهو عاص لأن تعبير الزاني

في ذلك: صحيح. وما قاله في المسألتين بعدها: نقل وتوجيه ولا كلام فيه، وجميع ما قاله في الفروق الستة بعده: صحيح. أو نقل وترجيح.

غلب عليه التشديد في طبعه يجعل الصغيرة كبيرة، فلا بدّ من اعتبار ما تقدم ذكره في العقل الوازن بهذه الاعتبارات ا هـ، قال ابن الشاط والإصرار المصير للصغيرة كبيرة مانعة من قبول الشهادة إنما هو المعاودة لها معاودة تشعر بالجرأة على المخالفة لا المعاودة المقترنة بالعزم عليها لأنّ العزم مما لا يتوصل إليه لأنه أمر باطن كالجرأة نفسها بخلاف الإشعار بها الذي اشترطه فإنه مما يذكره من يتأمل أحوال المواقع للمخالفة كما قال بعض العلماء ينظر إلى ما يحصل من ملابسة أدنى الكبائر من عدم الوثوق بملابستها في أداء الشهادة والوقوف عند حدود الله تعالى ثم ينظر لذلك التكرر في الصغيرة، فإن حصل في النفس من عدم الوثوق ما حصل من أدنى الكبائر كان هذا الإصرار كبيرة تخل بالعدالة الخ ا هـ، والله أعلم ا هـ.

قال الأصل: ومتى تخللت التوبة الصغائر، فلا خلاف أنها لا تقدح في العدالة.

وكذلك ينبغي إذا كانت من أنواع مختلفة وإنما يحصل الشبه، واللبس إذا تكررت من النوع الواحد، وهو موضع النظر ا هـ **(الركن الثاني)** الوثوق بالضبط.

فلذا اشترطوا البلوغ فيها والحرية ونفي التهمة أما البلوغ، فقال في البداية اتفقوا على اشتراطه فيها حيث تشترط العدالة واختلفوا في شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح، وفي القتل فردها جمهور فقهاء الأمصار لما قلناه من وقوع الإجماع على أنّ من شرط الشهادة العدالة، ومن شرط العدالة البلوغ، ولك ليست في الحقيقة شهادة عند مالك وإنما هي قرينة حال.

ولذلك اشترط فيها أن لا يتفرقوا لئلا يجنبوا واختلف أصحاب مالك هل تجوز إذا كان بينهم كبير أم

بزناه معصية، فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصياً بكل حال؟ والجواب عن الأول أن الكذب لأجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته، وللإصلاح بين الناس، وهذا التكذيب فيه مصلة الستر على المقذوف وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس، وقبول شهادته في نفسه، وعوده إلى الولاية التي يشترط فيها العدالة، وتصرفه في أموال أولاده، وتزويجه لمن يلي عليه، وتعرضه للولايات الشرعية:

(وعن الثاني) أن تعيير الزاني بزناه صغيرة لا تمنع الشهادة. وقال مالك: لا يشترط في قبول توبته، ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستغفار، والعمل الصالح كسائر الذنوب.

. . . .

لا، ولم يختلفوا أنّه يشترط فيها العدة المشترطة في الشهادة واختلفوا هل يشترط فيها الذكورة أم لا، واختلفوا أيضاً هل تجوز في القتل الواقع بينهم، ولا عمدة لمالك في هذا إلاّ أنه من باب إجازته قياس المصلحة.

وأما أنه مروي عن ابن الزبير فقال الشافعي أنّ ابن عباس قد ردها، والقرآن يدل على بطلانها نعم، قال: بقول مالك ابن أبي ليلى، وقوم من التابعين اهـ بتصرف.

وأما الحرية ففي البداية أيضاً جمهور فقهاء الأمصار على اشتراطها في قبول الشهادة.

وقال أهل الظاهر تجوز شهادة العبد لأنّ الأصل إنما هو اشتراط العدالة والعبودية ليس لها تأثير في الرد إلاّ أن يثبت ذلك من كتاب الله أو سنة أو إجماع.

وكأن الجمهور رأوا أنّ العبودية أثر من أثر الكفر فوجب أن يكون لها تأثير في رد الشهادة اهـ وأما نفي التهمة فأما التهم بالاجتراء على الكذب التي سببها ارتكاب بعض المعاصي، فقد تضمنها اشتراط العدالة كما عرفت وأما التهمة التي سببها المحبة والقرابة أو البغضة للعداواة الدنيوية ففي البداية أجمعوا على أنها مؤثرة في إسقاط الشهادة، واختلفوا في رد شهادة العدل بالتهمة لموضع المحبة أو البغضة التي سببها العداوة الدنيوية فقال بردها فقهاء الأمصار إلاّ أنهم اتفقوا في مواضع على أعمال التهمة، وفي مواضع على إسقاطها واختلفوا في مواضع فاعملها بعضهم وأسقطها بعضهم اهـ المراد فانظرها، وسيأتي في الفرق بعد توضيح ذلك فترقب.

وأما التهمة المشعرة بخلل في عقله، فبفعل بعض المباح المخل بقبول الشهادة كالأكل في الأسواق، ونحوه قال أبو القاسم بن الشاط والضابط أنّ مخالفة العادة الجارية من الشاهد في أموره المباحة، ربما أشعرت بخلل في عقله، فيتطرق الخلل إلى ضبطه، وربما لم تشعر وذلك بحسب قرائن الأحوال فإن أشعر بذلك أو احتمل ردت شهادته أو توقف في قبولها وإلاّ فلا اهـ بلفظه (تنبيه) قال الأصل المشهور عندنا قبول شهادة القاذف قبل جلده بدون توبته وإن كان القذف كبيرة اتفاقاً، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه وردها عبد الملك، ومطرف والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم لنا أنه قبل الجلد غير فاسق لأنّه ما لم يفرغ من جلده يجوز رجوع البينة أو تصديق المقذوف له فلا يتحقق الفسق إلاّ بعد الجلد، والأصل استصحاب العدالة، والحالة السابقة واحتجوا بثلاثة، وجوه الأول إن الآية اقتضت ترتيب الفسق على القذف، وقد تحقق القذف، فيتحقق الفسق سواء جلد أم لا، وجوابه أنّ الآية اقتضت صحة ما ذكرناه

(الفرق الثلاثون والمائتان بين قاعدة التهمة التي ترد بها الشهادة بعد ثبوت العدالة وبين قاعدة ما لا ترد به)

اعلم أن الأمة مجمعة على رد الشهادة بالتهمة من حيث الجملة. لكن وقع الخلاف في بعض الرتب وتحرير ذلك أن التهمة ثلاثة أقسام مجمع على اعتبارها لقوتها، ومجمع على إلغائها لخفتها، ومختلف فيها هل تلحق بالرتبة العليا فتمنع أو بالرتبة الدنيا فلا تمنع؟ فأعلاها شهادة الإنسان لنفسه مجمع على ردها، وأدناها شهادة الإنسان لرجل من قبيلته أجمع على اعتبارها، وبطلان هذه التهمة، ومثال المتوسط بين هاتين الرتبتين شهادته لأخيه أو لصديقه الملاطف، ونحو ذلك فوافقنا أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل في عمودي النسب الآباء، والأبناء لا يشهد لهم، وخالفونا في الأخ والصديق الملاطف، ووافقنا ابن حنبل في الزوجين فلا تقبل الشهادة لهما، وخالفنا الشافعي فقبل، ووافقنا الشافعي وابن حنبل في اعتبار العداوة إلا أن تكون في الدين. وقال أبو حنيفة: العداوة مطلقاً، ونحو ذلك من المسائل المتوسطات لنا.

قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين**». احتجوا بظاهر قوله تعالى: ﴿شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة، ٢٨٢] وبقوله: ﴿ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق، ٢]

. . . .

وبطلان ما ذكرتموه لأنَّ الله تعالى قال: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾ [النور، ٤] فرتب رد الشهادة، والفسق على الجلد وترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف.

لذلك الحكم فيكون الجلد هو السبب المفسق فحيث لا جلد لا فسوق وهو مطلوبنا، وعكس مطلوبكم والوجه (**الثاني**) إنَّ الجلد فرع ثبوت الفسق، فلو توقف الفسق عليه لزم الدور والوجه (**الثالث**) أنَّ الأصل عدم قبول الشهادة، إلى حيث تيقن العدالة، ولم تتيقن هنا فترد، وجوابهم إنَّ كون الجلد فرع ثبوت الفسق ظاهر ظهوراً ضعيفاً لجواز رجوع البينة أو تصديق المقذوف فإذا أقيم الجلد قوي الظهور بأقدام البينة وتصميمها على أذيته.

وكذلك المقذوف، وحينئذٍ نقول أنَّ مدرك رد الشهادة إنما هو الظهور القوي لأنَّه المجمع عليه، والأصل بقاء العدالة السابقة ا هـ بإصلاح والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثلاثون والمائتان بين قاعدة التهمة التي ترد بها الشهادة بعد ثبوت العدالة وبين قاعدة ما لا ترد به)

قد علمت مما تقدم أنَّ التهمة ثلاثة أقسام (**الأول**) تهمة الاجتراء على الكذب التي سببها ارتكاب بعض المعاصي، وقد تضمنها الركن الأول من ركني الشهادة والثاني تهمة خلل العقل التي سببها فعل بعض الباحات والثالث تهمة الاجتراء على الكذب التي سببها المحبة بنحو القرابة أو البغضة بالعداوة وقد تضمن

ونحو ذلك من الظواهر، والفقه مع من كانت القواعد والنصوص معه أظهر، ومن ذلك من ردت شهادته لفسقه أو كفره أو صغره أو رقه، ثم أداها بعد زوال هذه الصفات، فإنه يتهم في تنفيذ ما رد فيه منعناها نحن وابن حنبل. وقال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما: يقبل الكل إلا الفاسق، والفرق أن الفاسق تسمع شهادته، ثم ينظر في عدالته فيتحقق الرد بالظهور على الفسق، وأولئك لم تسمع شهادتهم لما علم من صفاتهم، فلا يتحقق الرد الباعث على التهمة، ولنا شهادة العوائد، ولأنه مروي عن عثمان رضي الله عنه، ولأن العلم بصفاتهم لو وقع قبل الأداء لما وقع الأداء، وإنما منعنا حيث وقع الأداء فصفاتهم حينئذٍ تكون مجهولة فسقط الفرق، وعكسه لو حصل البحث عن الفسق قبل الأداء قبلت شهادته إذا لم ترد وصلحت حاله، ومنعنا شهادة أهل البادية إذا قصدوا في التحمل دون أهل الحاضرة في البياعات والنكاح والهبة ونحوها. لأن العدول إليهم مع إمكان غيرهم تهمة في إبطال ما شهدوا به. وقال ابن حنبل: لا يقبل بدوي مطلقاً على قروي. وقال أبو حنيفة والشافعي: تقبل مطلقاً لنا الحديث المتقدم، وفي أبي دواد لا تقبل شهادة بدوي على صاحب قرية، وهو محمول عندنا على موضع التهمة جمعاً بينه وبين العمومات الدالة على قبول الشهادة التي تقدمت، وحملوهم الحديث على من لم تعلم عدالته من الأعراب.

. . . .

هذين القسمين الركن الثاني منهم والمراد هنا القسم الثالث، والأمة مجمعة على رد الشهادة بتهمة سببها ما ذكر من حيث الجملة إلاّ أنّ هذه التهمة ثلاثة أقسام أيضاً **(القسم الأول)** مجمع على اعتبارها لقوتها كشهادة الإنسان لنفسه وكشهادة الأب لابنه والأم لابنها، وبالعكس فقد ذهب شريح، وأبو ثور وداود إلى أنّ شهادة الأب لابنه تقبل فضلاً عمن سواه إذا كان الأب عدلاً لوجهين الأول قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾، ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين فإن الأمر بالشيء يقتضي إجراء المأمور إلاّ ما خصصه الإجماع من شهادة المرء لنفسه الثاني إن رد الشهادة بالجملة إنما هو لموضع اتهام الكذب، وهذه التهمة إنما اعتملها الشرع في الفاسق، ومنع أعمالها في العادل، فلا تجتمع العدالة مع التهمة **(والقسم الثاني)** مجمع على إلغائها لخفتها، كشهادة الإنسان لرجل من قبيلته قال: في البداية، ومنه شهادة الأخ لأخيه ما لم يدفع بذلك عن نفسه عاراً على ما قاله مالك، وما لم يكن منقطعاً إلى أخيه يناله بره وصلته فقد اتفقوا على إسقاط التهمة فيها ما عدا الأوزاعي فإنّه قال: لا يجوز ومفاد كلام الأصل أنّ التهمة فيها تلغي عند أبي حنيفة، والشافعي وابن حنبل وتعتبر عندنا مطلقاً وسلمه ابن الشاط فانظر ذلك **(والقسم الثالث)** مختلف فيها هل تلحق بالرتبة العليا فتمنع أو بالرتبة الدنيا، فلا تمنع ومن أمثلته شهادة الزوجين أحدهما للآخر فإن مالكاً وأبا حنيفة وابن حنبل ردوها وأجازها الشافعي، وأبو ثور والحسن، وقال ابن أبي ليلى تقبل شهادة الزوج لزوجته ولا تقبل شهادتها له، وبه قال النخعي، ومنها شهادة الشاهد لصديقه الملاطف فترد عندنا، وتقبل عند أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل، ومنها شهادة العدو على عدوه فقال أبو حنيفة: تقبل مطلقاً، وقال مالك لا تقبل مطلقاً، وقال الشافعي لا تقبل إلاّ أن تكون في الدين لنا وجوه

قالوا: وهو أولى لقلة التخصيص حينئذٍ في تلك العمومات في الصحيحين أن أعرابياً شهد عند رسول الله ﷺ على رؤية الهلال. فقبل شهادته على الناس، ولأن من قبلت شهادته في الجراح قبلت في غيرها كالحضري، ولأن الجراح آكد من المال ففي المال أولى، والجواب عن الأول إن جمعنا أولى لأنه لو كان لأجل عدم العدالة لم يكن لتخصيصه بصاحب القرية فائدة بل للتهمة، وعن الثاني نحن نقبله في الهلال لعدم التهمة المتقدم ذكرها، وعن الثالث أن الجراح يقصد الخلوات دون المعاملات، فكانت التهمة في المعاملات موجودة دون الجراح.

. . . .

تكون في الدين لنا وجوه الأول قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين الثاني ما خرجه أبو داود**» من قوله ﷺ: «**لا تقبل شهادة بدوي على حضري لقلة شهود البدوي**» ما يقع في المصر الثالث القياس على ما أجمع الجمهور عليه من تأثير العداوة في الأحكام الشرعية مثل إجماعهم على عدم توريث القاتل المقتول، وعلى توريث المبتوتة في المرض وإن كان فيه خلاف، واحتجوا بظواهر منها، قوله تعالى: ﴿شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة، ٢٨٢] وقوله تعالى: ﴿ذوي عدل منكم﴾ والفقه مع من كانت القواعد والنصوص معه أظهر، ومن أمثلة هذا القسم من ردت شهادته لفسقه أو كفره أو صغره، أو رقه، ثم أدها بعد زوال هذه الصفات فإنّه يتهم في تنفيذ ما رد فيه، فنحن وابن حنبل منعناها، وقال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما يقبل الكل إلاّ الفاسق، والفرق إنّ الفاسق تسمع شهادته ثم ينظر في عدالته، فيتحقق الرد بالظهور على الفسق.

وأولئك لم تسمع شهادتهم لما علم من صفاتهم، فلا يتحقق الرد الباعث على التهمة، ولنا وجوه الأول شهادة العوائد الثاني أنّه مروي عن عثمان رضي الله عنه (الثالث) أنّ العلم بفسقهم لو وقع قبل الأداء لما وقع الأداء، وإنما منعنا حيث وقع الأداء فصفاتهم حينئذٍ تكون مجهولة، فسقط الفرق وعكسه لو حصل البحث عن الفسق قبل الأداء قبلت شهادته إذا لم ترد، ومن أمثلة ذلك شهادة أهل البادية إذا قصدوا في التحمل دون أهل الحاضرة، فنحن منعناها في البياعات والنكاح، والهبة، ونحوها لأنّ العدول إليهم مع إمكان غيرهم تهمة في إبطال ما شهدوا به وقال ابن حنبل: لا تقبل شهادة بدوي على قروي مطلقاً، وقال أبو حنيفة والشافعي: تقبل مطلقاً لنا وجهان الأول حديث لا تقبل شهادة خصم الخ، والثاني حمل حديث أبي داود على موضع التهمة جمعاً بينه، وبين العمومات المتقدمة الدالة على قبول الشهادة، وحجتهم من وجوه الأول حمل حديث أبي داود على من لم تعلم عدالته من الإعراب قالوا: وهو أولى لقلة التخصيص حينئذٍ في تلك العمومات وجوابه إن جمعنا أولى لأنه لو كان لأجل عدم العدالة، لم يكن لتخصيصه بصاحب القرية بل للتهمة والثاني ما في الصحيحين إنّ أعرابياً شهد عند رسول الله ﷺ على رؤية الهلال، فقبل شهادته على الناس وجوابه أنا نقبله في الهلال لعدم التهمة المتقدم ذكرها، والثالث إنّ من قبلت شهادته في الجراح قبلت في غيرها كالحضري، ولأنّ الجراح آكد من المال، ففي المال أولى وجوابه أنّ الجراح يقصدها لها الخلوات، دون المعاملات.

فكانت التهمة في المعاملات موجودة دون الجراح هذا خلاصة، ما قاله الأصل، وصححه ابن الشاط مع زيادة من بداية الحفيد والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والثلاثون والمائتان بين قاعدة الدعوى الصحيحة وقاعدة الدعوى الباطلة)

فضابط الدعوى الصحيحة أنها طلب معين، أو ما في ذمة معين، أو ما يترتب عليه أحدهما معتبرة شرعاً لا تكذبها العادة.

فالأول كدعوى أن السلعة المعينة اشتراها منه أو غصبت منه، والثاني كالديون والسلم، ثم المعين الذي يدعي في ذمته قد يكون معيناً بالشخص كزيد، أو بالصفة كدعوى الدية على العاقلة، والقتل على جماعة أو أنهم أتلفوا متمولاً، والثالث كدعوى المرأة الطلاق، أو الردة على زوجها فيترتب لها حوز نفسها، وهي معينة، أو الوارث أن أباه مات مسلماً أو كافراً فيترتب له الميراث المعين فهي مقاصد صحيحة، وقولنا معتبرة شرعاً: احتراز من دعوى عشر سمسمة، فإن الحاكم لا يسمع مثل هذه الدعوى لأنه لا يترتب عليه نفع شرعي، ولهذه الدعوى أربعة شروط أن تكون معلومة محققة لا تكذبها العادة يتعلق بها غرض صحيح، وفي الجواهر لو قال: لي عليه شيء لم نسمع دعواه لأنها مجهولة،

....

(الفرق الحادي والثلاثون والمائتان بين قاعدتي الدعوى الصحيحة والدعوى الباطلة)

وهو إنَّ الباطلة ما كانت غير معتبرة شرعاً بأن اختل منها شرط من شروطها، والصحيحة ما كانت معتبرة شرعاً بأن استوفت شروطها وشروطها خمسة (الشرط الأول) بيان المدعي فيه بأن يكون متصوراً في ذهن المدعي والمدعى عليه والقاضي بأحد نوعين (النوع الأول) ببيان عينه كدعوى إنَّ هذا الثوب أو الفرس اشتراه منه، أو إنَّ هذه الدراهم غصبت منه أو بيان صفته كلي في ذمته ثوب أو فرس صفتهما.
كذا أو دراهم يزيدية أو محمدية أو سبني أو شتمني أو قذفني بلفظ كذا إذ ليس كل سب، وشتم يوجب الحد (والنوع الثاني) ببيان سبب المدعي فيه المعين كدعوى المرأة الطلاق، أو الردة لتحرر نفسها وهي معينة أو بيان سبب ما في ذمة المعين كدعوى المرأة المسيس، أو القتل خطأ ليترتب الصداق أو الدية في ذمة الزوج أو العاقلة المعينة بالنوع، قال تسولي العاصمية: وهذا النوع بمثاليه راجع في المعنى للنوع الأول لأنَّ المدعي يقول فيهما أحرزت نفسي لأنك طلقتني، ولي عليك صداق أو دية لأنك مسستني أو قتلت وليي.

وكذا لو قال: بعت لك داري أو آجرتها منك فادفع لي ثمنها أو أجرتها.

ولذكر السبب في هذا النوع لا يحتاج المدعي فيه لبيان السبب بخلاف النوع الأول فإنَّ في كون بيان السبب فيه كان يقول: من تعد أو بيع قال خليل: وكفى بعت، وتزوجت وحمل على الصحيح وإلاَّ فليسأله الحاكم عن السبب، ثم قال: وللمدعي عليه السؤال عن السبب ا هـ.

ليس من تمام صحة الدعوى أو من تمام صحتها خلافان الأول للحطاب، قال بدليل قول خليل والمدعى عليه الخ والثاني الرماحي محتجاً بكلام المجموعة وابن عرفة قال التسولي واعتراض بناني عليه بأنَّه

وكذلك أظن أن لي عليك ألفاً أو لك على ألف، وأظن أني قضيتها لم تسمع لتعذر الحكم بالمجهول. إذ ليس بعض المراتب أولى من بعض، ولا ينبغي للحاكم أن يدخل في الخطر بمجرد الوهم من المدعي.

وقالت الشافعية: لا يصح دعوى المجهول إلا في الإقرار، والوصية لصحة القضاء بالوصية المجهولة كثلث المال والمال غير معلوم، وصحة الملك في الإقرار بالمجهول من غير حكم، ويلزمه الحاكم بالتعيين، وقاله أصحابنا: وقال الشافعية: إن ادعى بدين من الأثمان ذكر الجنس دنانير أو دراهم، والنوع مصرية أو مغربية، والصفة صحاحاً أو مكسرة والمقدار والسكة، ويذكر في غير الأثمان الصفات المعتبرة في السلم، وذكر القيمة مع الصفات أحوط، وما لا تضبطه الصفة كالجواهر فلا بدّ من ذكر القيمة من غالب نقد البلد، ويذكر في الأرض والدار اسم الصقع والبلد، وفي السيف المحلى بالذهب قيمته فضة، وبالفضة قيمته ذهباً أو بهما قومه بما شاء منهما لأنه موضع ضرورة ويلزم ذكر سبب ملك المال بخلاف سبب القتل، والجراح لاختلاف الحكم ههنا دون المال بالعمد والخطأ. وهل قتله وحده أو مع غيره؟ ولأن إتلافه لا يستدرك بخلاف المال، وهذا كله لا يخالفه أصحابنا، وقواعدنا تقتضيه غير أن قولهم: وقول أصحابنا: أن من شرطها أن تكون معلومة فيه نظر، فإن الإنسان لو وجد وثيقة في تركه مورثه، أو أخبره عدل بحق له، فالمنقول جواز الدعوى بمثل هذا، والحلف بمجرد عندنا وعندهم مع أن هذه الأسباب لا تفيد إلا الظن، فإن أرادوا أن العلم في نفس الأمر عند الطالب فليس كذلك، وإن أرادوا أن التصريح بالظن يمنع الصحة، والسكوت عنه لا يقدح فهذا مانع لأن عدمه شرط، وأيضاً فما جاز الإقدام معه لا يكون التصريح به مانعاً كما لو شهدوا بالاستفاضة وبالسماع وبالظن في الفلس وحصر الورثة، وصرح بمستنده في الشهادة لم يكن ذلك قادحاً على الصحيح فكذلك ههنا. وقال بعض الشافعية: يقدح تصريح الشاهد بمستنده في ذلك، وليس له وجه فإن ما جوزه الشرع لا يكون النطق به منكراً، وهذا مقتضى القواعد وقولي: لا تكذبهما العادة سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في مسائل هذا الفرق، فهذا هو الفرق بين قاعدة ما يسمع، وقاعدة ما لا يسمع من الدعاوى من حيث الجملة، ويكمل البيان في ذلك بمسألتين.

. . . .

لو كان شرطاً لبطلت الدعوى مع عدم ادعاء النسيان ساقط لما علمت من أنّ هذا إنما هو شرط صحة إذا لم يدع النسيان كما إنّ الدعوى بالمجهول ساقطة مع القدرة على التفسير عند المازري وغيره كما يأتي، ثم قال: ويؤيد القول بأنّ بيان السبب من تمام صحة الدعوى أنّه يمكن أن يكون سبب ما يدعيه فاسداً كونه ثمن خمر أو ربا، ونحو ذلك.

(المسألة الأولى) تسمع الدعاوى عندنا في النكاح، وإن لم يقل تزوجتها بولي وبرضاها. بل يقول: هي زوجتي فيكفيه. وقاله أبو حنيفة رضي الله عنه: وقال الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما: لا تسمع حتى يقول بولي وبرضاها وشاهدي عدل بخلاف دعوى المال، وغيره لنا القياس على البيع والردة والعدة، فلا يشترط التعرض لهما فكذلك غيرهما، ولأن ظاهر عقود المسلمين الصحة احتجوا بوجوه الأول أن النكاح خطر، والوطء لا يستدرك فأشبه القتل.

(الثاني) أن النكاح لما اختص بشروط زائدة على البيع من الصداق، وغيره خالفت دعواه الدعاوي قياساً للدعوى على المدعى به.

(الثالث) أن المقصود من جميع العقود يدخله البدل، والإباحة بخلافه، فكان خطراً فيحتاط فيه، والجواب عن الأول أن غالب دعوى المسلم الصحة، فالاستدراك حينئذٍ نادر لا عبرة به، والقتل خطره أعد من حرمة النكاح، والنادر وهو الفرق المانع من القياس.

(وعن الثاني) أن دعوى الشيء يتناول شروطه بدليل البيع، فلا يحتاج إلى الشروط كالبيع له شروط لا تشترط في دعواه.

(وعن الثالث) أن الردة والعدة لا يدخلهما البدل، ويكفي الإطلاق فيهما.

(المسألة الثانية) في بيان قولي لا تكذبها العادة.

والدعاوى ثلاثة أقسام:

(قسم) تصدقه العادة كدعوى القريب الوديعة.

(وقسم) تكذبه العادة كدعوى الحاضر الأجنبي ملك دار في يد زيد، وهو حاضر يراه

. . . .

ولذا قال ابن حارث إذا لم يسأله القاضي عنه أي السبب كان كالخابط خبط عشواء قال: فإن سأله الحاكم أو المدعى عليه عنه وامتنع من بيانه لم يكلف المطلوب بالجواب فإن ادعى نسيانه قبل بغير يمين ا هـ قال التسولي: وينبني على بيانه إنّ المطلوب إذا قال في جوابه لا حق لك علي لا يكتفي منه بذلك بل حتى ينفي السبب الذي بينه المدعي ا هـ.

وفي الأصل قالت الشافعية، ولا يلزم ذكر سبب ملك المال بخلاف سبب القتل.

والجراح لاختلاف الحكم ههنا بالعمد والخطأ، وهل قتله وحده أو مع غيره بخلاف المال، ولأنّ إتلافه لا يستدرك بخلاف المال.

وهذا لا يخالفه أصحابنا، وقواعدنا تقتضيه.

وأما قول الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما لا تسمع الدعاوى في النكاح حتى يقول تزوجتها بولي ورضاها وشاهدي عدل بخلاف دعوى المال وغيره محتجين بثلاثة وجوه الأول إنّ النكاح خطر كالقتل إذ الوطء لا يستدرك الثاني إنّ النكاح لما اختص بشروط زائدة على البيع من الصدق وغيره خالفت دعواه

يهدم ويبني، ويؤاجر مع طول الزمان من غير وازع يزعه عن الطلب من رهبة أو رغبة، فلا تسمع دعواه لظهور كذبها، والسماع إنما هو لتوقع الصدق، فإذا تبين الكذب عادة امتنع توقع الصدق.

(والقسم الثالث) ما لم تقض العادة بصدقها ولا بكذبها. كدعوى المعاملة، ويشترط فيها الخلطة وبيان الخلطة يكون بعد هذا إن شاء الله تعالى في بيان قاعدة من يحلف ومن لا يحلف، وأما ما تكذبه العادة. فقال مالك في الأجانب: سنين، ولم يحد بالعشرة. وقال ربيعة: عشر سنين تقطع الدعوى للحاضر إلا أن يقيم بينة أنه أكرى أو أسكن أو أعار، ولا حيازة على غائب، وعن رسول الله ﷺ أنه قال: **«من حاز شيئاً عشر سنين فهو له»** ولقوله تعالى: ﴿وأمر بالعرف﴾ [الحج، ٤١] فكل شيء يكذبه العرف وجب أن لا يؤمر به بل يؤمر بالملك لحائزه لأنه العرف. وقال ابن القسام: الحيازة من الثمانية إلى العشرة، وقال مالك: من قامت بيده دار سنين يكري ويهدم ويبني، فأقمت بينة أنها لك أو لأبيك أو لجدك، وثبتت المواريث وأنت حاضر تراه يفعل ذلك فلا حجة لك، فإن كنت غائباً أفادك إقامة البينة، والعروض والحيوان والرقيق كذلك، وكذلك قال الأصحاب في كتاب الإجارات: إذا ادعى بأجرة من سنين لا تسمع عدواه إن كان حاضراً ولا مانع له، وكذلك

. . . .

الدعاوى قياساً للدعوى على المدعي به الثالث أنَّ المقصود من جميع العقود يدخله البدل والإباحة بخلافه فكان خطراً.

فيحتاط فيه فهو خلاف مذهبنا من أنَّ الدعوى في النكاح تسمع وإن لم يقل تزوجتها بولي وبرضاها بل يكفيه أن يقول هي زوجتي وقاله أبو حنيفة رضي الله عنه لنا وجهان الأول القياس على البيع، والردة والعدة فلا يشترط التعرض لهما.

فكذلك غيرهما الثاني أن ظاهر عقود المسلمين الصحة.

وأما ما احتجوا به، فالجواب عن الأول إنَّ غالب دعوى المسلم الصحة كما علمت فالاستدراك حينئذٍ نادر لا عبرة به، والقتل خطره أعظم من حرمة النكاح والعقود وهو الفرق المانع من القياس، وعن الثاني إن دعوى الشيء يتناول شروطه بدليل البيع، فكما لا يحتاج البيع في دعواه إلى الشروط.

كذلك النكاح لا يحتاج في دعواه إليها، وعن الثالث إنَّ الردة والعدة لا يدخلهما البدل، ويكفي الإطلاق فيهما ا هـ.

قال تسولي العاصمية، وخرج بهذا الشرط الدعوى بمجهول العين أو الصفة كلي عليه شيء لا يدري جنسه ونوعه أو أرض لا يدري حدودها، أو ثوب لا يدري صفته أو دراهم لا يدري صفتها، ولا قدرها ونحو ذلك فلا نسمع لأنَّ المطلوب لو أقرّ، وقال نعم على ما يدعيه أو أنكر، وقامت البينة بذلك لم يحكم عليه بهذا الإقرار، ولا بتلك الشهادة إذ الكل مجهول، والحكم به متعذر، فليس الحكم بالهروي بأولى من المروي مثلاً ولا باليزيدية بأولى من المحمدية إذ من شرط صحة الحكم تعيين المحكوم به ولا تعيين ههنا.

إذا ادعى بثمن سلعة من زمن قديم ولا مانع من طلبه، وعادتها تباع بالنقد، وشهدت العادة أن هذا الثمن لا يتأخر، وأما في الأقارب، فقال مالك: الحيازة المكذبة للدعوى في العقار نحو الخمسين سنة لأن الأقارب يتسامحون لبر القرابة أكثر من الأجانب.

. . . .

وهكذا نقله غير واحد وهو ظاهر على أحد القولين في قول ابن عاصم:

ومن الطالب بحق شهدا ولم يحقق عند ذاك العدد

إلخ وقال المازري تسمع الدعوى بالمجهول البساطي، وهو الصواب لقولهم يلزم الإقرار بالمجهول، ويؤمر بتفسيره.

فكذلك هذا يؤمر بالجواب لعله يقر فيؤمر بالتفسير ويسجن له فإن ادعى المقر الجهل أيضاً فانظر ما يأتي عند قوله ومن الطالب بحق شهد الخ، وانظر شرحنا للشامل أول باب الصلح قال الحطاب: مسائل المدونة مريحة في صحة الدعوى بالمجهول المازري.

وليس منه الدعوى على سمسار دفع إليه ثوباً ليبيعه بدينارين وقيمته دينار ونصف لأنَّ الدعوى هنا تعلقت بأمر معلوم في الأصل، ولا يضره كونه لا يدري ما يجب له على السمسار هل الثمن الذي سماه إن باع أو قيمته إن استهلكه أو غيبه إن لم يبع ا هـ.

الخ قلت الدعوى هنا، إنما هي في الثوب، وهو معين، فهو يطالبه برده لكن إن استهلك أو باع فيرد الثمن، أو القيمة لقيامهما مقامه تأمل ا هـ كلام التسولي وفي الأصل قالت الشافعية لا يصح دعوى المجهول إلاَّ في الإقرار والوصية لصحة القضاء بالوصية المجهولة كثلث المال والمال غير معلوم، وصحة الملك في الإقرار بالمجهول من غير حكم، ويلزمه الحاكم بالتعيين، وقاله أصحابنا، وقالت الشافعية إن ادعى بدين فإنْ كان من الأثمان ذكر الجنس دنانير أو دراهم، والنوع مصرية أو مغربية، والصفة صحاحاً أو مكسرة، والمقدار والسكة.

وإن كان من غير الأثمان فإن كان مما تضبطه الصفة ذكر الصفات المعتبرة في السلم والأحوط أن يذكر معها القيمة، وإن كان مما لا تضبطه الصفة كالجواهر فلا بدّ من ذكر القيمة من غالب نقد البلد.

ويذكر في الأرض والدار اسم الصقع، والبلد وفي السيف المحلي بالذهب قيمته فضة، وبالفضة قيمته ذهباً، أو بهما قومه بما يشاء لأنَّه موضع ضرورة، وهذا لا يخالفه أصحابنا وقواعدنا تقتضيه ا هـ (الشرط الثاني) تحقق الدعوى بالمدعي فيه أي جزمها، وقطعها بأن يقول لي عليه.

كذا احترازاً من نحو أشك أو أظن أن لي عليه كذا فإنها لا تسمع قال الأصل، وفي اشتراط أصحابنا، والشافعية هذا نظر لأنَّ من وجد وثيقة في تركة موروثة، أو أخبره عدل بحق له فلا يفيده ذلك إلاَّ الظن، ومع ذلك يجوز له الدعوى به وإن شهد بالظن كما لو شهد بالاستفاضة، والسماع والفلس وحصر الورثة، وصرح بالظن الذي هو مستنده في الشهادة، فلا يكون قادحاً.

فكذلك ههنا لأن ما جاز الإقدام معه لا يكون النطق به قادحاً قال التسولي على العاصمية وأجاب بعضهم بأنَّ الظن ههنا لقوته نزل منزلة القطع ألاَ ترى أنَّه قد جاز له الحلف معه قال خليل واعتمد الباب على ظن قوي كخطه أو خط أبيه الخ ثم عدم سماعها في الظن الذي لا يفيد القطع مبني على القول بأنَّ

أما لدون هذا القدر من الطول فلا تكون الدعوى كاذبة، وخالفنا الشافعي رضي الله عنه، وسمع الدعوى في جميع هذه الصور لنا النصوص المتقدمة.

. . . .

يمين التهمة لا تتوجه أبو الحسن، والمشهور توجهها ابن فرحون يريد بعد إثبات كون المدعى عليه ممن تلحقه التهمة ا هـ.

وعليه فتسمع فيمن ثبتت تهمته، وإلاَّ فلا خليل واستحق به بيمين أنَّ حقق ويمين تهمة بمجرد النكول الخ، وقال ابن عاصم. وتهمة إن قويت بها تجب: يمين متهوم الخ قال التسولي: ولقائل أن يقول إنَّ الدعوى تسمع ههنا، ولو قلنا بعدم توجه عين التهمة، فيؤمر بالجواب لعله يقر فتأمله فلو قال أظن أنَّ لي عليه ألفاً فقال الآخر أظن أني قضيته لم يقض عليه بشيء لتعذر القضاء بالمجهول إذ كل منها شاك في وجوب الحق له، أو عليه فليس القضاء بقول المدعي: بأولى من القضاء، بقول الآخر فلو قال: المطلوب نعم كان له الألف علي وأظن أني قضيته لزمه الألف قطعاً وعليه البينة أنَّه قضاه، ثم قال التاودي والتسولي، والتحقق في هذا الشرط راجع للتصديق، العلم والبيان في الشرط الأول راجع للتصور فلا يغني أحدهما عن الآخر كما لابن عبد السلام في كلام ابن الحاجب ا هـ **(الشرط الثالث)** كون المدعي فيه ذا غرض صحيح أي يترتب عليه نفع شرعي احترازاً من الدعوى بقمحة أو شعيرة أو عشر سمسمة ونحو ذلك.

ولذا لا يمكن المستأجر للبناء، ونحوه من قلع ما لا قيمة له **(الشرط الرابع)** كون المدعي فيه مما لو أقر به المطلوب لقضى عليه به احترازاً من الدعوى بأنَّه قال داري صدق بيمين مطلقاً أو بغيرها، ولم يعين الخ ومن الدعوى عليه بالوصية للمساكين، ومما يؤمر فيه بالطلاق من غير قضاء كقوله: إن كنت تحبيني أو تبغضيني ومن الدعوى على المحجور ببيع، ونحوه من المعاملات، فلا يلزمه، ولو ثبت بالنية بخلاف ما إذا ثبت عليه الاستهلاك، أو الغصب ونحوهما خليل، وضمن ما أفسد أنْ لم يؤمن عليه ا هـ قال التسولي، وظاهر هذا أن المحجور لا تسمع الدعوى عليه في المعاملات، ولو نصبه وليه لمعاملات الناس بمال دفعه إليه للتجارة ليختبره وهو كذلك إذ الدين اللاحق لا يلزمه لا فيما دفع إليه، ولا فيما بقي ولا في ذمته لأنَّه لم يخرج بذلك من الولاية قاله في المدونة، وقيل يلزمه ذلك في المال المدفوع إليه خاصة.

وهذا إذا لم يصن به ماله وإلاَّ فيضمن في المال المصون، وهو محمول على عدم التصوين، وانظر ما يأتي لنا عند قوله:

«وجـحـار لـلـوصـي فـيـمـا حـجـراً إعـطـاء بـعـض مـالـه مـخـتـبـراً»

قال: والظاهر أن هذا الشرط يغني عن الذي قبله، ولا يحترز به عن دعوى الهبة، والوعد لأنَّه يؤمر بالجواب فيهما، ولو على القول بعدم لزومهما بالقول لاحتمال أن يقر، ولا يرجع عن الهبة، ولا يخلف وعده ا هـ.

كلام التسولي قلت وأشار بقوله: ولا يحترز به الخ لدفع قول التأودي أنه احتراز من دعوى الهبة على القول الشاذ وهو أنها لا تلزم بالقول ا هـ **(الشرط الخامس)** كون العادة لا تكذب الدعوى بالمدعي فيه قال التسولي: واحترز به من الدعوى بالغصب، والفساد على رجل صالح خليل وأدب مميز كمدعيه على صالح ا هـ، ومن مسألة الحيازة المعتبرة فإنَّ الدعوى لا تسمع فيها، وقيل تسمع ويؤمر المطلوب بجولتها لعله

. . . .

. . . .

يقر، أو ينكر فيحلف قاله الحطاب، وهو المعتمد ا هـ وفي الأصل أنه احتراز عن الدعوى التي تكذبها العادة كدعوى الحاضر الأجنبي ملك دار في يد زيد وهو حاضر يراه يهدم ويبني ويؤجر مع طول الزمان من غير وازع يزعه عن الطلب من رهبة أو رغبة، فلا تسمع دعواه لظهور كذبها.

والسماع إنما هو لتوقع الصدق فإذا تبين الكذب عادة امتنع توقع الصدق، واختلفوا في طول الزمان الذي تكذب به العادة دعوى الحاضر الأجنبي فلم يحده مالك بالعشيرة بل قال: من أقامت ببدء دار سنين بكرى، ويهدم ويبني فأقمت بينة أنها لك أو لأبيك أو لجدك، وثبتت المواريث، وأنت حاضر تراه بفعل ذلك فلا حجة لك فإن كنت غائباً أفادك إقامة البينة، والعروض والحيوان والرقيق كذلك.

وكذلك قال الأصحاب في كتاب الإجارات: إذا ادعى بأجرة من سنين لا تسمع دعواه إن كان حاضراً، ولا مانع له.

وكذلك إذا دعى بثمن سلعة من زمن قديم، ولا مانع من طلبه وعادتها تباع بالنقد، وشهدت العادة أنّ هذا الثمن لا يتأخر وقال ربيعة عشر سنين تقطع الدعوى للحاضر إلاّ أن يقيم بينة أنّه أكرى أو أسكن أو أعار، ولا حيازة على غائب، وعن رسول الله ﷺ أنّه قال: «من حاز شيئاً عشر سنين فهو له» ولقوله تعالى: «وأمر بالعرف فكل شيء يكذبه العرف» وجب أن لا يؤمر به بل يؤمر بالملك لحائزه لأنه العرف وقال ابن القاسم الحيازة من الثمانية إلى العشرة، وأما في الأقارب فقال مالك الحيازة المكذبة للدعوى في العقار نحو الخمسين سنة، لأنّ الأقارب يتسامحون لبر القرابة أكثر من الأجانب أما لدون هذا القدر من الطول.

فلا تكون الدعوى كاذبة وخالفنا الشافعي رضي الله عنه، وسمع الدعوى في جميع هذه الصور لنا النصوص المتقدمه.

وهذا قسم من أقسام الدعوى الثلاثة، ويبقى قسمان داخلان تحت قاعدة الدعوى الصحيحة **(الأول)** ما تصدقها العادة كدعوى القريب الوديعة **(والثاني)** ما لم تقض العادة بصدقها، ولا بكذبها كدعوى المعاملة ويشترط فيها الخلطة، وسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى في بيان قاعدتي من يحلف ومن لا اهـ كلام الأصل وصححه ابن الشاط **(تنبيهان الأول)** قال التسولي: علم مما مر إنّ هذه الشروط كلها مبحوث فيها ما عدا الشرط الرابع ا هـ فأفهم **(النبيه الثاني)** قال التاودي على العاصمية هذه شروط الدعوى.

وأما الدعوى نفسها فقال القرافي هي طلب معين.

كهذا الثوب وما في ذمة معين كالدين والسلم أو ادعاء ما يترتب عليه أحدهما أي ما يترتب عليه المعين كدعوى المرأة على زوجها الطلاق أو الردة لتحرر نفسها، وهي معينة، وما يترتب عليه ما في ذمة معين كدعوى المسيس أو القتل ليترتب الصداق والدية في ذمة العاقلة المعينة بالنوع ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثاني والثلاثون والمائتان بين قاعدة المدعي، وقاعدة المدعى عليه)

فإنهما يلتبسان فليس كل طالب مدعياً، وليس كل مطلوب منه مدعى عليه، ولأجل ذلك وقع الخلاف بين العلماء فيهما في عدة مسائل، والبحث في هذا الفرق بحث عن تحقيق قوله عليه السلام: «**البينة على من ادعى واليمين على من أنكر**». من هو المدعي الذي عليه البينة، ومن هو المدعى عليه الذي يحلف، فضابط المدعي والمدعى عليه فيه عبارتان للأصحاب.

أحداهما أن المدعي هو أبعد المتداعيين سبباً، والمدعى عليه هو أقرب المتداعيين سبباً، والعبارة الثانية وهي توضح الأولى. المدعي من كان قوله على خلاف أصل أو عرف، والمدعى عليه من كان قوله على وفق أصل أو عرف، وبيان ذلك بالمثل أن اليتيم لما بلغ وطلب الوصي بماله تحت يده، فقال: أوصلتك فإنه مدعى عليه والوصي المطلوب مدع

....

(الفرق الثاني والثلاثون والمائتان بين قاعدتي المدعي والمدعى عليه)

وفيه اختلفت عبارة العلماء تحقيقاً لمن هو المدعي الذي عليه البينة، ولمن هو المدعى عليه الذي يحلف في قوله ﷺ: «**البينة على من ادّعى واليمين على من أنكر**» لأن بينهما التباساً وعلم القضاء يدور على التمييز بينهما لقول: سعيد بن المسيب رضي الله عنه من ميز بينهما فقد عرف وجه القضاء كما في تسولي العاصمية.

فقيل كل طالب فهو مدع، وكل مطلوب فهو مدعى عليه، وقال ابن المسيب رضي الله عنه كل من قال قد كان فهو مدع وكل من قال: لم يكن فهو مدعي عليه ا هـ وللأصحاب فيه عبارتان توضح ثانيهما الأولى إحداهما أنّ المدعي هو أبعد المتداعين سبباً والمدعى عليه هو أقرب المتداعيين سبباً، والثانية أن المدعي من كان قوله على خلاف أصل أو عرف، أي مجرداً عنهما معاً فأوهنا بمعنى الواو والمدعى عليه، ومن كان قوله: على وفق أصل أو عرف قال التسولي: وبمعنى العرف العادة والشبه والغالب كما يعلم مما سيأتي من الأمثلة وأوهنا مانعة خلو فقط، فتجوز الجمع ومن أمثلة ما وافق المدعى عليه فيه الأصل وحده وخالفه المدعي من ادعى على شخص ديناً أو غصباً أو جناية ونحوها فإنّ الأصل عدم هذه الأمور، والقول قول المطلوب منه مع يمينه لأنّ الأصل يعضده، ويخالف الطالب وهذا مجمع عليه ومنها اختلاف اليتيم بعد بلوغه ورشده مع وصيه في الدفع فإنّ اليتيم متمسك بالأصل الذي هو عدم الدفع، فهو مدعى عليه وإن كان طالباً فعليه اليمين والوصي مدع وإن كان مطلوباً لأنّه غير أمين في الدفع عند التنازع لقوله تعالى: فاشهدوا عليهم فعليه البينة، ومن أمثلة ما وافق المدعي عليه فيه العرف وحده من ادعى الشراء أو الهبة من حائز للمدعي فيه مدة الحيازة فالحائز مدعى عليه لأنّه تقوى جانبه بالحيازة، والقائم مدع، ومنها جزار، ودباغ تداعيا جلداً تحت يدهما، ولا يد عليه فالجزار مدعى عليه، والدباغ مدع فإن كانت تحت يد أحدهما فالحائز مدعى عليه، ومنها قاض وجندي تداعيا رمحاً تحت يدهما أو لا يد عليه فالجندي مدعى عليه،

فعليه البينة لأن الله تعالى أمر الأوصياء بالإشهاد على اليتامى إذا دفعوا إليهم أموالهم، فلم يأتمنهم على الدفع بل على التصرف والإنفاق خاصة، وإذا لم يكونوا أمناء كان الأصل عدم الدفع، وهو يعضد اليتيم ويخالف الوصي فهذا طالب، واليمين عليه لأنه مدعى عليه، والوصي مطلوب وهو مدع، وكذلك طالب الوديعة التي سلمها للمودع عند بينة لأنه لم يأتمن المودع عنده لما أشهد عليه، فالقول قول صاحب الوديعة مع بينة، وإن كان طالباً لأن ظاهر حال المودع عنده لما قبض ببينة أنه لا يعطى إلا ببينة، والأصل أيضاً عدم الدفع فاجتمع الأصل والغالب، وهما يعضدان صاحب الوديعة ويخالفان القابض لها، وكذلك القراض إذا قبض ببينة، فإن قبضت الوديعة أو القراض بغير بينة فالقول قول العامل والمودع عنده لأن يدهما يد أمانة صرفة، والأمين مصدق، ونظائر هذا كثيرة يكون الطالب فيها

. . . .

والقاضي مدع، ومنها عطار وصباغ تداعياً مسكاً وصبغاً فالعطار مدع في الصبغ مدعي عليه في المسك، والصباغ بالعكس، ومنها اختلاف الزوجين في متاع البيت فللمرأة المعتاد للنساء وما لم يزد على نقد صداقها، وهي معروفة بالفقر، ومنها النكول ودعوى الشبه عند الاختلاف في الصداق أو البيع أو غيرها، ومنها دعوى العامل في القراض أو المودع عنده الرد حيث قبضا بغير إشهاد فالمدعى عليه في هذه الأمثلة هو من تقوى جانبه بسبب من حيازة أو شبه أو نكول صاحبه أو أمانة أو كون المتنازع فيه مما شأنه أن يكون له، والمدعي من تجرد قوله: عن ذلك السبب كما في التسولي على العاصمية ومن أمثلة ما وافق المدعى عليه فيه الأصل، والعرف معاً طالب الوديعة التي سلمها للمودع عنده ببينة لأنّه لو أئتمن المودع عنده لما أشهد عليه، فالقول قول صاحب الوديعة: بيمينه فهو المدعى عليه، وإن كان طالباً والمودع عنده مدع عليه البينة، وإن كان مطلوباً لأنّ ظاهر حالة لما قبض ببينة أنّه لا يعطي إلاّ ببينة والأصل أيضاً عدم الدفع فالأصل والغالب ما يعضد أنّ صاحب الوديعة، ويخالفان المودع عنده.

وكذلك القراض إذا قبض ببينة قال التسولي على العاصمية، وإذا تمسك كل منهما بالعرف كما إذا أشبها معاً فيما يرجع فيه للشبه كتنازع جزار مع جزار في جلد ونحو ذلك.

ولم يكن بيد أحدهما حلفاً وقسم بينهما، وإذا تمسك كل منهما بالأصل كدعوى المكتري للرحى أو الدار أنها انهدمت أو انقطع الماء عنها ثلاثة أشهر، وقال المكتري شهران فقط اختلف فيمن يكون مدعي عليه منهما فقيل المكتري لأنّ الأصل براءة ذمته من الغرامة، فيستصحب ذلك، وقيل المكري لأنّ عقد الكراء أوجب ديناً في ذمة المكتري وهو يدعي إسقاط بعضه، فلا يصدق.

وكذلك لو قبض شخص من رجل دنانير فلما طلبه بها الدافع زعم أنه قبضها من مثلها المرتب له في ذمته فإن اعتبرنا كون الدافع بريء الذمة من سلف هذا القابض كان الدافع مدعى عليه، وهو الراجح كما لابن رشد وأبي الحسن وغيرهما.

وإن اعتبرنا حال القابض وإنّ الأصل فيه أيضاً براءة الذمة فلا يؤاخذ بأكثر مما أقر به جعلناه هو المدعي عليه فافهم فبهذه الوجوه صعب علم القضاء، قال: وإذا تعارض الأصل والغالب قدم الشافعية الأصل في جميع صور التعارض، وقدم المالكية الغالب لقوله تعالى. وأمر بالعرف فكل أصل كذبه العرف كما إذا

مدعى عليه، ويعتمد أبداً الترجيح بالعوائد، وظواهر الأحوال والقرائن فيحصل لك من هذا النوع ما لا ينحصر عدده، ومن هذا الباب إذا تداعى بزاز ودباغ جلداً كان الدباغ مدعى عليه، أو قاضي وجندي رمحا كان الجندي مدعى عليه، وعليه مسألة الزوجين إذا اختلفا في متاع البيت أن يقول؛ قول الرجل فيما يشبه قماش الرجال، والقول: قول المرأة: فيما يشبه قماش النساء وإذا تنازع عطار وصباغ في مسك، وصبغ قدم العطار في المسك والصباغ في الصمغ، وقد تقدمت هذه المسألة، والخلاف فيها مع الشافعي رضي الله عنه، وكذلك خالفنا في هذا المسائل المتقدمة كلها، وحجتنا النصوص المتقدمة، وأما الأصل وحده من غير ظاهر ولا عرف، فمن ادعى على شخص ديناً أو غصباً أو جناية ونحوها فإن الأصل عدم هذه الأمور، والقول: قول المطلوب منه: مع يمينه لأن الأصل يعضده ويخالف الطالب، وهذا مجمع عليه.

وإنما الخلاف في الظواهر المتقدمة، وظهر لك. بهذا قول الأصحاب: أن المدعي هو أضعف المتداعيين سبباً، والمدعى عليه هو أقوى المتداعيين سبباً.

(تنبيه) ما ذكرناه من الظواهر ينتقض بما اجتمعت عليه الأمة من أن الصالح التقي الكبير العظيم المنزلة والشأن في العلم والدين. بل أبو بكر الصديق أو عمر بن الخطاب لو ادعي على أفسق الناس، وأدناهم درهماً لا يصدق فيه وعليه البينة وهو مدع، والمطلوب مدعى

....

شهدت البينة بدين ونحوه فإن الغالب صدقها، والأصل براءة ذمة المشهود عليه وجب أن لا يعمل به إلاّ في مسألة ماذا ادعى الصالح التقي الكبير العظيم المنزلة والشأن في العلم، والدين.

بل أبو بكر الصديق أو عمر الفاروق ابن الخطاب على أفسق الناس وأدناهم درهماً واحداً فإنّ الغالب صدقه، والأصل براءة الذمة فيقدم الأصل على الغالب في هذه عند المالكية ا هـ.

بتصرف وتوضيح لكن قال الأصل إنّ إلغاء الأصل في البينة إذا شهدت بدين ونحوه أجمعت عليه الأمة كما أنّ إلغاء الغالب في مجرد دعوى الدين ونحوه وإن كان الطالب أصلح الناس وأتقاهم لله تعالى على أفسق الناس بدرهم واحد.

كذلك أجمعت عليه الأمة.

فليس الخلاف في كون الملغي الأصل أو الغالب عند تعارضهما على الإطلاق، وبهذا الإجماع احتج الشافعية علينا في تقديم الغالب على الأصل في دعوى المرأة المسيس، وعدم الإنفاق ونحوهما مما شهد العرف فيه للمدعي كما مر، ويوضحه ما في حاشية العطار على محلي جمع الجوامع قال زكريا: وفي قواعد الزركشي تعارض الأصل والغالب فيه قولاً، ولجريان القولين ثلاثة شروط (أحدها) أن لا تطرد العادة بمخالفة الأصل وإلا قدمت قطعاً.

ولذا حكم بنجاسة الماء الهارب في الحمام لاطراد العادة بالبول فيه الثاني أن تكثر أسباب الظاهر فإن ندرت لم ينظر إليه قطعاً.

عليه، والقول: قوله: مع يمينه وعكسه لو دعي الطالح على الصالح لكان الحكم كذلك، وبهذا يحتج الشافعي علينا، ويجيب عما تقدم ذكره بذلك، وكما أن هذه الصور حجة

. . . .

ولذا اتفق الأصحاب بالأخذ بالوضوء فيمن تيقن الطهارة، وغلب على ظنه الحدث مع أجزائهم القولين فيما يغلب على الظن نجاسته: هل يحكم بنجاسته، وفرق الإمام بأنَّ الأسباب التي تظهر بها النجاسة كثيرة جداً وهي في الأحداث قليلة ولا أثر للنادر والتمسك باستصحاب اليقين أولى.

(الثالث) أن لا يكون مع أحدهما ما يعتضد به وإلا فالعمل بالترجيح متعين والضابط أنَّه إذا كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعاً كالشهادة والرواية فهو مقدم على الأصل قطعاً، وإن لم يكن كذلك بل كان سنده العرف أو القرائن أو غلبة الظن فهذه يتفاوت أمرها فتارة يعمل بالأصل وتارة يعمل بالظاهر، وتارة يخرج خلاف فهذه أربعة أقسام الأول ما قطعوا فيه بالظاهر كالبينة الثاني ما فيه خلاف، والأصح تقدم الظاهر كما في اختلاف المتعاقدين في الصحة والفساد فالقول لمدعي الصحة على الأظهر لأنَّ الظاهر من العقود الجارية بين المسلمين الصحة، وإن كان الأصل عدمها الثالث ما قطعوا فيه بالأصل، وإلغاء القرائن الظاهرة، كما لو اشتبه محرمه بنسوة قرية كبيرة، فإنَّ له نكاح من شاء منهن لأنَّ الأصل الإباحة الرابع ما فيه خلاف والأصح تقديم الأصل كما في ثياب مدمني النجاسة، وطين الشارع الذي يغلب على الظن اختلاطه بالنجاسة، والمقابر التي يغلب على الظن نبشها فإنَّ الأصح فيها الطهارة اهـ المراد بتلخيص فافهم هذا، والذي تحصل من بيان ما للأصحاب من الفرقين الأخيرين بين المدعي والمدعى عليه بالأمثلة المذكورة.

وأنها بمعنى واحد وأنهما مطردان، وإنَّ الفرق الأول غير مطرد لنقضه بما تقدم في الوديعة مع الإشهاد، واليتيم مع وصيه ونحو ذلك كدعوى المرأة المسيس على زوجها في خلوة الاهتداء وادعى هو عدمه فإن كلاً منهم طالب مع أنه مدعى عليه، فلذا قال الأصل فليس كل طالب مدعياً، وليس كل مطلوب منه مدعى عليه ا هـ وسلمه ابن الشاط.

وأما فرق ابن المسيب، فكذلك قيل أنَّه غير مطرد لنقضه بدعوى المرأة على زوجها الحاضر أنه لم ينفق عليها، وقال هو أنفقت وبدعوى المرأة المسيس على زوجها في خلوة الاهتداء وادعي عدمه، فهو مدعي عليه في الأولى لشهادة العرف له وهي مدعية، وهما في الثانية على العكس، وفرق ابن المسيب يقتضي أنَّها في الأولى مدعى عليه لأنَّها تقول لم يكن وفي الثانية مدعية لأنَّها تقول: قد كان كما في التسولي على العاصمية قال: وأجيب بأنَّ الرد المذكور للتعريفين أي للمدعي والمدعى عليه بما ذكر أي في الفرق الأول، وفرق ابن المسيب إنما يتم لو كان القائل بهما يسلم أنَّ الطالب، ومن يقول قد كان فيما ذكر أي من المسائل التي نقض بها الراد كلاً من التعريفين المذكورين مدعى عليه، وإلاَّ فقد يقول: أنَّه مدع قام له شاهد من عرف أو أصل، ولا يحتج على الإنسان بمذهب مثله واختار هذا الجواب ابن رحال، والحاصل على ما ظهر من كلامهم، وهو الذي يوجبه النظر أن المتداعيين أن يتمسك أحدهما بالعرف فقط كالاختلاف في متاع البيت ودعوى الشبه واختلاف القاضي، والجندي في الرمح والجزار والدباغ في الجلد، ونحو ذلك مما لم يتعارض فيه العرف، والأصل.

وأما أن يتمسك بالأصل فقط كالاختلاف في أصل الدين، وفي قضائه، وفي دعوى الحائز نفسه

للشافعي فهو نقض على قولنا: المدعي من خالف قوله أصلاً أو عرفاً والمدعى عليه من وافق قوله أصلاً أو عرفاً، فإن العرف في هذه الصور شاهد وكذلك الظاهر، وقد ألغيا إجماعاً فكان ذلك مبطلاً للحدود المتقدمة، ونقضا على المذهب فتأمل ذلك.

. . . .

الحرية ودعوى رب المال، والمودع عدم الرد مع دفعهما بإشهاد ودعوى اليتيم عدم القبض، ونحو ذلك فالمدعي عليه في هذين أي أمثلة شهادة العرف فقط أو الأصل فقط، هو المتمسك بذلك العرف أو الأصل على تعريف الأصحاب، وهو المطلوب ومن يقول: لم يكن على التعريفين الأولين.

وأما أن يتمسك أحدهما بالأصل والآخر بالعرف فيأتي الخلاف كدعوى الزوج على سيد الأمة أنّه غره بتزويجها فالأصل عدم الغرور وبه قال سحنون، والغالب عدم رضا الحر بتزويج الأمة وبه، قال أشهب: وهو الراجح كمسألة اختلاف المتراهنين في قدر الدين فإنّ الرهن شاهد عرفي والأصل براءة ذمة الراهن وكمسألة الحيازة المتقدمة ودعوى عامل القراض والمودع عنده الرد مع عدم الإشهاد لأنّ الغالب صدق الأمين ودعوى المرأة المسيس، وعدم الإنفاق، ونحو ذلك فالمدعي عليه في مثل هذا على تعريف الأصحاب هو المتمسك بالعرف لأنّ قولهم أو عرف أعم من كونه عارضه أصل أم لا وعلى التعريفين الأولين هو المطلوب، ومن يقول: لم يكن لكن لما ترجح جانب المدعي فيها بشهادة العرف لأنّه أقوى صار المدعي مدعى عليه، ويدل لهذا قول ابن رشد ما نصه المعنى الذي من أجله وجب على المدعي فيها بشهادة العرف لأنّه أقوى صار المدعي مدعى عليه، ويدل لهذا قول ابن رشد ما نصه المعني الذي من أجله وجب على المدعي إقامة البينة تجرد دعواه من سبب يدل على صدقه فيما يدعيه فإن كان له سبب يدل على صدقة أقوى من سبب المدعى عليه كالشاهد الواحد أو الرهن وما أشبه ذلك من إرخاء الستر وجب أن يبدأ باليمين دون المدعى عليه ا هـ، ونقله القلشاني وغيره فتأمل كيف سماه مدعياً، وجعل الرهن وإرخاء الستور، والشاهد الحقيقي سبباً لصيرورته مدعى عليه لكونه في ذلك أقوى من سبب خصمه المتمسك بالأصل وقد اختلف في العرف هل هو كشاهد، أو كشاهدان البرزلي القاعدة إحلاف من شهد له العرف، فيكون بمثابة الشاهد، وقيل هو كالشاهدين ا هـ.

وقد درج خليل في مواضع على أنّه كالشاهد منها قوله: في الرهن، وهو كالشاهد في قدر الدين، وقد عقد في التبصرة باباً في رجحان قول المدعي بالعوائد، وقال القرافي اجمعوا على اعتبار الغالب وإلغاء الأصل في البينة إذا شهدت فإنّ الغالب صدقها والأصل براءة ذمة المشهود عليه ا هـ.

فهذا كله يوضح لك الجواب المتقدم عما ورد على التعريفين الأولين ويدلك على عدم الفرق بين التعاريف الثلاثة لأنّ المدعي، قد ينقلب مدعى عليه لقيام سبب أقوى من سبب خصمه كان ذلك السبب حقيقياً أو عرفياً إلاّ أنّ العرفي لا يقوى عندهم قوة الحقيقي، فليست اليمين معه تكملة للنصاب حتى يؤدي ذلك لنفي يمين الإنكار بدليل أنّه إذا انضم إليه شاهد حقيقي لا يثبت الحق بدون اليمين كما نقله بعضهم عن المتيطي عند قول خليل، وهو كالشاهد الخ فاعتراض التاودي على الجواب السابق بكونه يؤدي لنفي يمين الإنكار الخ ساقط ا هـ بتوضيح للمراد فإنهم (تنبيه) قال الأصل خولفت قاعدة الدعاوي أي من قبول قول المطلوب دون الطالب في خمس مواطن يقبل فيها قول الطالب (أحدها) اللعان يقبل فيه قول الزوج لأنّ العادة أنّ الرجل ينفي عن زوجه الفواحش.

(تنبيه) قال بعض العلماء: قول الفقهاء: إذا تعارضا الأصل والغالب يكون في المسألة قولان ليس على إطلاقه بل اجتمعت الأمة على اعتبار الأصل، وإلغاء الغالب في دعوى الدين ونحوه، فالقول: قول المدعى عليه: وإن كان الطالب أصلح الناس وأتقاهم لله تعالى، ومن الغالب عليه أن لا يدعي إلا ماله فهذا الغالب ملغى إجماعاً، وأنفق الناس على تقديم الغالب، وإلغاء الأصل في البينة إذا شهدت، فإن الغالب صدقها والأصل براءة ذمة المشهود عليه، وألغي الأصل هنا إجماعاً عكس الأول، فليس الخلاف على الإطلاق.

(تنبيه) خولفت قاعدة الدعاوى في خمس مواطن يقبل فيها قول الطالب.

(أحدها) اللعان يقبل فيه قول الزوج. لأن العادة أن الرجل ينفي عن زوجه الفواحش، فحيث أقدم على رميها بالفاحشة مع إيمانه أيضاً قدمه الشرع.

(وثانيها) القسام يقبل فيها قول الطالب لترجحه باللوث:

(ثالثها) قبول قول الأمناء في التلف لئلا يزهد الناس في قبول الأمانات فتوفت مصالحها المترتبة على حفظ الأمانات.

(ورابعها) يقبل قول الحاكم في التجريح والتعديل وغيرهما من الأحكام: لئلا تفوت المصالح المترتبة على الولاية للأحكام.

(وخامسها) قبول قول الناصب في التلف مع يمينه: لضرورة الحاجة لئلا يخلد في الحبس، ثم الأمين قد يكون أميناً من جهة مستحق الأمانة، أو من قبل الشرع كالوصي، والملتقط ومن ألقت الريح ثوباً في بيته.

. . . .

فحيث أقدم على رميها بالفاحشة مع أيمانه أيضاً قدمه الشرع (وثانيها) في القسامة يقبل فيها قول الطالب لترجحه باللوث (وثالثها) قبول قول الأمناء في التلف لئلا يزهد الناس في قبول الأمانات، فتفوت مصالحها المترتبة على حفظ الأمانات، والأمين قد يكون أميناً من جهة مستحق الأمانة، وقد يكون من جهة الشرع كالوصي والملتقط، ومن ألقت الريح ثوباً في بيته (ورابعها) قبول قول الحاكم في التجريح والتعديل وغيرهما من الإحكام لئلا نفوت المصالح المرتبة على الولاية للإحكام (وخامسها) قبول قول الغاصب في التلف مع يمينه لضرورة الحاجة لئلا يخلد في الحبس ا هـ وسلمه ابن الشاط.

لكن قال التسولي على العاصمية فتأمل عدة اللعان، والقسامة والأمانة فإنَّ الظاهر أنَّ ذلك مما قدم فيه الغالب على الأصل كما مر فلم تكن فيه مخالفة، وبعضهم يعبر عن الأمين بأن الغالب صدقه أي في الرد والتلف، وبعد إن ذكرها المكناسي في مجالسه قال: ومنها اللصوص إذا قدموا بمتاع وأدعى شخص أنه له وأنهم نزعوه منه فيقبل قوله: مع يمينه ويأخذه، ومنها السمسار إذا ادعى عليه أنه غيب ما أعطي له للبيع وكان معلوماً بالعداء وبإنكار الناس، فيصدق المدعي بيمينه، ويغرم السمسار، ومنها السارق إذا سرق متاع رجل وانتهب ماله وأراد قتله، وقال المسروق أنا أعرفه فيصدق المسروق بيمينه، وهذه المسائل التي زادها لا تحملها الأصول كما لأبي الحسن، ولا يخالف ما للمكناسي من قبول قول من ادعى على

(الفرق الثالث والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يحتاج للدعوى وبين قاعدة ما لا يحتاج إليها)

وتلخيص الفرق أن كل أمر مجمع على ثبوته، وتعينت الحق فيه ولا يؤدي أخذه لفتنة، ولا تشاجر ولا فساد عرض أو عضو، فيجوز أخذه من غير رفع للحاكم، فمن أخذ عين المغصوب أو وجد عين سلعته التي اشتراها أو ورثها، ولا يخاف من أخذها ضرراً فله أخذها، وما يحتاج للحاكم خمسة أنواع.

(النوع الأول) المختلف فيه هل هو ثابت أم لا؟ فلا بدّ فيه من رفع للحاكم حتى يتوجه ثبوته بحكم الحاكم فهذا النوع من حيث الجملة يفتقر إلى الحاكم في بعض مسائله دون بعض، كاستحقاق الغرماء لرد عتق المديان، وتبرعاته قبل الحجر عليه، فإن الشافعي رضي

. . . .

اللصوص أنهم أخذوا ما قدموا به منه ويأخذه، ونحو ذلك قول القرافي الآتي في الفرق بين ما يقدم فيه النادر على الغالب.

وما لا ما نصه أخذ السراق المتهومين بالتهم، وقرائن أحوالهم كما يفعله الأمراء اليوم دون الإقرار الصحيح، والبينات المعتبرة الغالب مصادفته للصواب، والنادر خطؤه ومع ذلك ألغى الشارع هذا الغالب صوناً للأعراض والأطراف عن القطع ا هـ، فإنّه يفهم منه إنّه إنما ألغى الشارع هذا الغالب بالنسبة للأعراض، والأطراف، لا بالنسبة للغرامة فإنّه يغرم فيوافق ما للمكناسي، ولهذا درج ناظم العلم على ذلك حيث قال:

لوالد القتيل مع يمين | القول في الدعوى بلا تبين
إذا ادعى دراهماً وأنكرا | القاتلون ما ادعاه وطرا

فلا مفهوم لقوله: القتيل بل المدار على كون المدعى عليه معروفاً بالغصب والعداء انظر شرحه وانظر ما يأتي في الغصب، ولا بدّ ا هـ وفي الغصب لما ذكر كلام ناظم العمل في شرحه للبيتين، ونقله عن ابن النعيم ما نصه الذي جرى به العمل عندنا في هذه النازلة ومثلها أنّ القول لوالد القتيل مع يمينه أي إذا ادعى دراهم من جملة المنهوب.

وأنكرها القاتلون، والظالم أحق أن يحمل عليه، وإن كان المشهور خلافه أي من القول للغاصب في القدر والوصف كما في خليل، وكم من مسألة جرى الحكم فيها بخلاف المشهور ورجحها العلماء للمصالح العامة ا هـ وعن العربي الفاسي في تأييده ساق بعده كلاماً طويلاً فراجعه، والله سبحانه وتعالى اعلم.

(الفرق الثالث والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يحتاج للدعوى و بين قاعدة ما لا يحتاج إليها)

وهو أنّ ما لا يحتاج للدعوى، ويجوز أخذه من غير رفع إلى الحاكم هو ما اجتمعت فيه خمسة قيود القيد

الله عنه لا يثبت لهم حقاً في ذلك، ومالك يثبته فيحتاج لقضاء الحاكم بذلك، وقد لا يفتقر هذا النوع للحاكم كمن وهب له مشاع في عقار أو غيره، أو اشترى مبيعاً على الصفة، أو أسلم في حيوان ونحو ذلك، فإن المستحق المعتقد لصحة هذه الأسباب يتناول هذه الأمور من غير حاكم وهو كثير، والمفتقر منه للحاكم قليل، وفي الفرق بين ما يفتقر من هذا النوع، وما لا يفتقر عسر.

(النوع الثاني) ما يحتاج للاجتهاد والتحرير فإنه يفتقر للحاكم، كتقويم الرقيق في إعتاق البعض على المعتق، وتقدير النفقات للزوجات والأقارب، والطلاق على المولى بعدم الفيئة، فإن فيه تحرير عدم فيئته، والمعسر بالنفقة لأنه مخالف فيه فمنعه الحنفية، ولأنه يفتقر لتحرير إعساره وتقديره، وما مقدار الإعسار الذي يطلق به، فإنه مختلف فيه فعند مالك رحمه الله لا يطلق بالعجز عن أصل النفقة والكسوة اللتان يفرضان[1] بل بالعجز عن الضروري المقيم للبينة، وإن كنا لا نفرضه ابتداء.

(النوع الثالث) ما يؤدي أخذه للفتنة كالقصاص في النفس والأعضاء يرفع ذلك للأئمة لئلا يقع لسبب تناوله تمانع، وقتل وفتنة أعظم من الأولى، وكذلك التعزير وفيه أيضاً الحاجة للاجتهاد في مقداره بخلاف الحدود في القذف، والقصاص في الأطراف.

(النوع الرابع) ما يؤدي إلى فساد العرض، وسوء العاقبة كمن ظفر بالعين المغصوبة أو

. . . .

الأول أن يكون مجمعاً على ثبوته القيد الثاني أن يتعين الحق فيه بحيث لا يحتاج للاجتهاد، والتحرير في تحقيق سببه ومقدار مسببه القيد الثالث أن لا يؤدي أخذه لفتنة وشحناء القيد الرابع أن لا يؤدي إلى فساد عرض، أو عضو القيد الخامس أن لا يؤدي إلى خيانة الأمانة، ومثل له الأصل بمن وجد عين سلعته التي اشتراها، أو ورثها فأخذها، أو أخذ عين المغصوب منه وهو لا يخاف من الأخذ ضرراً تسولي العاصمية نقلاً عن ابن فرحون بتحريم المحرمات المتفق عليها، ورد الودائع والغصوب قال: ومنه العتق بالقرابة ومن أعتق جزأ في عبد بينه وبين غيره، فيكمل من غير حكم على المشهور اهـ، وما يحتاج للدعوى، ولا يجوز أخذه إلا بعد الرفع للحاكم هو ما خلا عن قيد من القيود الخمسة المذكورة فهو خمسة أنواع **(النوع الأول)** ما اختلف في كونه ثابتاً أم لا فلا بدّ فيه من الرفع للحاكم حتى يتوجه بثبوته نعم افتقار هذا النوع إلى الحاكم من حيث الجملة وإلاَّ فالكثير من سائله لا يفتقر للحاكم منها من وهب له مشاع في عقار أو غيره أو اشترى مبيعاً على الصفة أو أسلم في حيوان، ونحو ذلك فإنَّ المستحق المعتقد لصحة هذه الأسباب يتناول هذه الأمور من غير حاكم والمفتقر من مسائله للحاكم قليل منها استحقاق الغرماء لرد عتق المديان، وتبرعاته قبل الحجر عليه فإنَّ الشافعي رضي الله عنه لا يثبت لهم حقاً في ذلك، ومالك رضي الله عنه يثبته، فيحتاج لقضاء الحاكم بذلك، وفي الفرق بين ما يفتقر من مسائله للحاكم، وما لا يفتقر منها له

---

(١) صوابه اللتين تفرضان.

المشتراة أو الموروثة لكن يخاف من أخذها أن ينسب إلى السرقة، فلا يأخذها بنفسه، ويرفعها للحاكم دفعاً لهذه المفسدة.

. . . .

عسر (النوع الثاني) ما يحتاج للاجتهاد والتحرير في تحقيق سببه، ومقدار مسببه فإنّه يفتقر إلى الحاكم ومن أمثلته الطلاق بالإعسار والطلاق بالإضرار والطلاق على المولى وعلى نحو الغائب والمعترض قال الأصل فإن في الطلاق على المولى تحرير عدم فيئته، وعلى المعسر مع قول الحنفية بمنعه تحرير إعساره وتقديره وما مقدار الإعسار الذي يطلق به فإنّه مختلف فيه فعند مالك رحمه الله لا يطلق بالعجز عن أصل النفقة والكسوة اللتين تفرضان بل بالعجز عن الضروري المقيم للبنية وإن كنا لا نفرضه ابتداء ا هـ.

وقال ابن فرحون في التبصرة لأنّه يفتقر إلى تحقيق الإعسار وهل هو ممن يلزمه الطلاق بعدم النفقة أم لا، ما لو تزوجت فقيراً علمت بفقره فإنّها لا تطلق عليه بالإعسار بالنفقة.

وكذلك تحقيق حاله، وهل هو مما يرجى له شيء أم لا.

وكذلك تحقيق صورة الإضرار.

وكذلك يمين المولى ينظر هل هي لعذر أو لغير عذر كمن حلف أن لا يطأها وهي مرضع خوفاً على ولده، فينظر فيما ادعاه فإن كان مقصوده الأضرار طلقت عليه، وإن كان لمصلحة لم تطلق عليه.

وكذلك التطليق على الغائب.

وكذلك التطليق على المقترض، ونحو هؤلاء ثم نقل عن ابن عتاب ما خلاصته إنّ الحق إذا كان للمرأة خالصاً فإنفاذ الطلاق إليها مع إباحة الحاكم لها ذلك بأن يقول للقائمة عنده بعدم النفقة بعد كمال نظره بما يجب إن شئت أن تطلقي نفسك وإنْ شئت التربص عليه فإن طلقت أشهدت على ذلك، وحجة ذلك من السنة حديث بريرة، فقد قال رسول الله ﷺ: **«أنت أملك بنفسك إن شئت أقمت مع زوجك وإن شئت فارقتيه»** وقد روي عن ابن القاسم في امرأة المعترض تقول لا تطلقوني وأنا اصبر إلى أجل آخر، قال ذلك لها ثم تطلق نفسها متى شاءت بغير سلطان.

وكذلك الذي يحلف ليقضين فلانا حقه أنْ يوقف عن امرأته فإذا جاءت أربعة أشهر قيل له فيء وإلاّ طلقنا عليك فتقول امرأته أنا أنظره شهرين أو ثلاثة.

فذلك لها ثم تطلق متى شاءت بغير أمر السلطان ا هـ.

فهذه الرواية ظاهرة في أنّ المرأة تطلق نفسها، ولا اعتراض بما في السؤال من قول المرأة لا تطلقوني لأنها جهلت إن ذلك لها ولأنّه أعقب ذلك بالبيان بأنّها هي المطلقة بعد التأخير.

فكذلك تكون هي المطلق في المسألة السابقة إن أحبت ذلك.

وكذلك لا اعتراض بقوله: في مسألة المولى وإلاّ طلقنا عليك لأنّ معناه أنا نجعل ذلك إلى المرأة فتنفذ هي طلاقها إن شاءت، وطلاق المولى على قسمين قسم توقعه المرأة، وهو في الصورة المتقدمة، وقسم يوقعه الحاكم وهو إذا قال لها إن وطئتك فأنت طالق ثلاثاً ففيها أقوال (أحدها) أنّه مول، ولا يمكن من وطئها لأنّ باقي وطئه بعد التقاء الختانين حرام فإذا رفعته إلى الحاكم فإنّ الحاكم ينجز عليه الطلاق قاله ابن القاسم وإن لم ترفعه ورضيت بالمقام بلا وطء فلها ذلك.

قال ابن سهل سمعت أبا مروان ابن مالك القرطبي يستحسن إيراد هذه المسألة من الشيخ ابن عتاب،

(النوع الخامس) ما يؤدي إلى خيانة الأمانة إذا أودع عندك من لك عليه حق، وعجزت عن أخذه منه لعدم اعترافه أو عدم البينة عليه. فهل لك جحد وديعته إذا كانت قدر حقك من جنسه أو من غير جنسه فمنعه مالك لقوله عليه السلام: «أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا

. . . .

ويقول لو كانت لأحد من المتقدمين لعدت من فضائله قال ابن سهل: وفي سماع عيسى عن ابن القاسم، فيمن تزوج حرة على أنه حر فإذا هو عبد قال لها: أن تختار قبل أن ترفع ذلك إلى السلطان فما طلقت به نفسها جاز عليه وأما المجزوم فلا خيار لها حتى ترفع ذلك إلى السلطان ثم ليس للسلطان أن يفوض إليها أمرها تطلق متى شاءت ولكن على السلطان إذا كرهته وأرادت فراقه أن يفرق بينهما بواحدة إذا يئس من برءه.

وكذلك المجنون إلاّ أنّه يضرب له أجل سنة كان موسوساً، أو يغيب مرة ويفيق أخرى.

وهذا يوضح المعنى الذي قصده أبو عبد الله بن عتاب من تقسيم الطلاق المحكوم به إلى قسمين قسم توقعه المرأة خاصة دون الحاكم، وقسم ينفذه الحاكم بغير إذن المرأة وإن كرهت إيقاعه كزواجها بغير ولي وتزويجها ممن ليس بكفء، ونكاحها للفاسق، ومن تزوجت مع وجود ولدها، ولم يتسأذنه وليها الذي زوجها على ما فيه من التفصيل، وأنواع الأنكحة الفاسدة، وهو باب يطول تعدده اهـ كلام ابن فرحون قال ومن أمثلة هذا النوع أيضاً تفليس من أحاط الدين بماله.

وكذا بيع من أعتقه المديان لتعارض بحق الله تعالى في العتق، وحق الغرماء في المالية.

وكذلك إذا هرب الجمال.

وكان الزمان غير معين ولم يفت المقصود فإذا رفع ذلك إلى السلطان نظر في ذلك، فيفسخه عنه إن كان في الصبر مضرة، ولا ينفسخ بغير حكم الحاكم من كتاب قيد المشكل وحل المعضل لابن ياسين، ومنها من أعتق نصف عبده فإنه لا يعتق عليه بقية العبد إلا بالحكم لتعارض حق الله تعالى في العتق وحق السيد في الملك وحق العبد في تخليص الكسب، وأيضاً لقوة الخلاف في التكميل عليه (ومنها) تعجيز المكاتب إذا كان له مال ظاهر لا يكون إلاّ بالحكم فلو رضي بتعجيز نفسه هو وسيده لم يكن لهما ذلك (ومنها) ما إذا حلف ليضربن عبده ضرباً مبرحاً فعتقه عليه يفتقر لحكم الحاكم لأنّه لا يدري هل ثم جناية تقتضي مثل هذا الضرب أم لا، ويحتاج بعد وقوع الضرب من السيد إلى تحقيق كون ذلك الضرب مبرحاً بذلك العبد، وهل السيد عاص به فيعتق عليه لأنّ الحلف على المعصية يوجب تعجيل العتق أو ليس عاصياً فلا يلزمه عتق ا هـ (ومنها) كما في الأصل تقدير النفقات للزوجات، والأقارب (النوع الثالث) ما يؤدي أخذه للفتنة، والشحناء قال ابن فرحون في البصرة ومن أمثلته الحدود فإنّها تفتقر إلى حكم حاكم، وإن كانت مقاديرها معلومة لأنّ تفويضها لجميع الناس يؤدي إلى الفتن والشحناء، والقتل وفساد الأنفس، والأموال قال ومنها قسمة الغنائم، وإن كانت معلومةَ المقادير، وأسباب الاستحقاقات فلا بدّ فيها من الحاكم إذ لو فوضت لجميع الناس لدخلهم الطمع، وأحب كل إنسان لنفسه من كرائم الأموال ما يطلبه غيره فيؤدي ذلك إلى الفتن، ومنها جباية الجزية، وأخذ الخراجات من أراضي العنوة لوجعلت للعامة لفسد الحال ا هـ.

ومنها كما في الأصله القصاص في النفس، والإعضاء إذ لو لم يرفع للأئمة لأدى بسبب تناوله تمانع، وقتل وفتنة أعظم من الأولى.

تخن من خانك». وإجازة الشافعي لقوله ﷺ وسلم: لهند ابنة عتبة امرأة أبي سفيان لما شكت إليه أنه بخيل لا يعطيها وولدها ما يكفيهما. فقال لها عليه السلام: **«خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»**. ومنشأ الخلاف هل هذا القول منه عليه السلام فتيا؟ فيصح

. . . .

وكذلك التعزير، وفيه أيضاً الحاجة للاجتهاد في تحرير مقدار الجناية وحال الجاني والمجني عليه بخلاف الحدود في القذف والقصاص في الأطراف **(النوع الرابع)** ما يؤدي إلى فساد عرض أو عضو كمن ظفر بالعين المغصوبة أو المشتراة أو الموروثة، وخاف من أخذها بنفسه أن ينسب إلى السرقة فلا يأخذها إلاّ بعد رفعها للحاكم دفعاً لهذه المفسدة **(النوع الخامس)** ما يؤدي إلى خيانة الأمانة ومن أمثلته ما إذا أودع عندك من لك عليه حق وعجزت عن أخذه منه لعدم اعترافه أو عدم البينة عليه ففي منع جحد وديعته إذا كانت قدر حقك من جنسه أو من غير جنسه لقوله عليه السلام: **«إد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك»** وهو لمالك رحمه الله تعالى وإجازته لقوله ﷺ لهد ابنة عتبة: امرأة أبي سفيان لما شكت إليه أنّه بخيل لا يعطيها وولدها ما يكفيهما فقال: لها عليه السلام: **«خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف بناءً على أنه فتيا»** وهو للشافعي رحمه الله تعالى.

وأما على أنه قضاء منه عليه السلام، فيصح ما قاله مالك قولان: ثالثها لبعضهم الجواز إن كان من جنس حقك، والمنع إن كم من غير جنسه هذا توضيح ما قاله الأصل، وصححه أبو القاسم بن الشاط بزيادة من تبصرة ابن فرحون **(وبقي ما اختلف)** في كونه يحتاج إلى الحاكم أولاً قال ابن فرحون في تبصرته: **(ومن أمثلته)** قبض المغصوب من الغاصب إذا كان المغصوب منه غائباً أي في افتقاره إلى الحاكم وعدم افتقاره خلاف **(ومنها)** من أعتق شركاً له في عبد قال ابن يونس: اتفق أصحابنا على أن باقيه يعتق بمجرد التقويم، من غير حاجة إلى حكم الحاكم وقال غيره: يفتقر عتق باقيه إلى الحاكم **(ومنها)** عتق القريب إذا ملكه الحر المليء المشهور عدم افتقاره للحكم، وقيل لا بدّ فيه من الحكم **(ومنها)** العتق بالمثلة قال مالك رضي الله عنه: لا يعتق إلاّ بالحكم، وقال أشهب لا يفتقر **(ومنها)** فسخ البيع بعد تخالف المتبايعين يجري فيه الخلاف **(ومنها)** فسخ النكاح بعد التخالف فيه الخلاف أيضاً **(ومنها)** اليتيم المحجور عليه بوصي من قبل الأب، هل يكفي إطلاقه لليتيم من الحجر دون مطالعة الحاكم في ذلك أو لا بدّ من استئذان الحاكم في ذلك حتى يكون إطلاق الوصي له بإذن الحاكم فيه خلاف **(ومنها)** وقوع الفرق بين المتلاعنين قال مالك وابن القاسم تقع الفرقة بتمام التحالف دون حكم حاكم، وقال ابن حبيب لا تقع الفرقة بتمام تلاعنهما حتى يفرق الإمام بينهما **(ومنها)** ما إذا تزوجت الحاضنة، فهل يسقط حقها من الحضانة بالدخول، أو بالحكم بأخذ الولد منها قولان **(ومنها)** ما إذا قال لزوجته إن لم تحيضي فأنتِ طالق، فإنّه يحنث على المشهور، وعليه فهل يفتقر الطلاق إلى حكم الحاكم، أو يقع بمجرد نطقه قولان اختار اللخمي أنه لا يقع إلاّ بالحكم **(ومنها)** السلم المختلف في فساده، اختلف هل يفتقر إلى حكم حاكم أو لا وعلى الأول فهو كالسلم الصحيح حتى يباشره الحكم بالفسخ **(ومنها)** ما إذا هرب الجمال.

وكان الكراء لقصد أمر له أبان يفوت بفواته كالحج، والخروج إلى البلاد الشاسعة مع الرفقة العظيمة، فجاءه الجمال بالجمال بعد فوات الوقت قيل ينفسخ بفوات ذلك كالزمن المعين.

وقيل لا ينفسخ لتوقع الحج، والسفر في وقت ثانٍ وفي المدونة لا ينفسخ إلا في الحج وحده ولا

ما قاله الشافعي أو قضاء فيصح ما قاله مالك، ومنهم من فصل بين ظفرك بجنس حقك فلك أخذه، أو غير جنسه فليس لك أخذه، فهذا تلخيص الفرق بين القاعدتين.

(الفرق الرابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة اليد المعتبرة المرجحة لقول صاحبها وقاعدة اليد التي لا تعتبر)

اعلم أن اليد إنما تكون مرجحة إذا جهل أصلها، أو علم أصلها بحق. أما إذا أشهدت بينة، أو علمنا نحن ذلك أنها بغصب أو عارية أو غير ذلك من الطرق المقتضية وضع اليد من غير ملك، فإنها لا تكون مرجحة البتة.

(تنبيه) اليد عبارة عن القرب والاتصال، وأعظمها ثياب الإنسان التي عليه ونعله

يختلف أنه إذا رفعه إلى الحاكم ففسخه أنه ينفسخ من كتاب قيد المشكل (ومنها) القاضي إذا فسق هل ينعزل بمجرد فسقه أو لا حتى يعزله الإمام قولان (ومنها) المفلس إذا قسم ماله، وحلف أنه لم يكتم شيئاً ووافقه الغرماء على ذلك.

فهل ينفك عنه الحجر، ويكون له التصرف فيما يكون بعد ذلك من المال من غير أن يزيل عنه الحاكم حجر التفليس، وعليه أكثر نصوصهم واختاره اللخمي أو لا ينفك عنه إلاّ بحكم حاكم، وهو قول القاضي عبد الوهاب، والقاضي أبي الحسين بن القصار، وتتبع هذا يخرج عن المقصود ا هـ كلام ابن فرحون والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة اليد المعتبرة المرجحة لقول صاحبها وقاعدة اليد التي لا تعتبر)

وهو أنّ اليد المرجحة عبارة عن حيازة أي قرب واتصال أما مع جهل أصل الملك لمن هو، فيكفي فيها عشرة أشهر فأكثر كان المحوز عقاراً أو غيره.

وأما مع علمنا نحن بأنفسنا أو بالبينة بأن أصل ملكها يحق للحائز فيكفي فيها عشرة سنين فأكثر في العقار وعامان فأكثر في الدواب، والعبيد والثياب، قلت: لكن قد تقدم أنّ هذا في حق غير القريب فتنبه، ولليد مراتب مترتبة فأعظمها ثياب الإنسان التي عليه، ونعله ومنطقته ويليه البساط الذي هو جالس عليه، والدابة التي هو راكبها ويليه الدابة التي هو سائقها أو قائدها، ويليه الدار التي هو ساكنها فهي دون الدابة لعدم استيلائه على جميعها قال بعض العلماء، فتقدم أقوى اليدين على أضعفهما فراكب الدابة يقدم مع يمينه على السائق عند تنازعهما، وإذا تنازع الساكنان الدار سوى بينهما بعد أيمانهما، وهو متجه.

وأما اليد التي لا تعتبر في الترجيح البتة، فعبارة عن حيازة أي قرب واتصال علمنا نحن بأنفسنا أو بالبينة أنها بطريق، تقتضي عدم الملك بحق كالغصب والعارية، هذا تهذيب ما قاله الأصل وصححه أبو القاسم بن الشاط مع زيادة من تسولي العاصمية، والله تعالى أعلم (وصل) في أربع مسائل يتعلق بهذا الفرق (المسألة الأولى) قال ابن أبي زيد في النوادر إذا ادعياها في يد ثالث، فقال أحدهما آجرته إياها، وقال الآخر أودعته إياها صدق من علم سبق كرائه أو إيداعه، ويستصحب الحال له، والملك إلاّ أن تشهد بينة

ومنطقته، ويليه البساط الذي هو جال عليه، والدابة التي هو راكبها، ويليه الدابة التي هو سائقها أو قائدها، ويليه الدار التي هو ساكنها، فهي دون الدابة لعدم استيلائه على جميعها.

قال بعض العلماء: فتقدم أقوى اليدين على أضعفهما، فلو تنازع الساكنان الدار سوى بينهما بعد إيمانهما ويقدم راكب الدابة مع يمينه على السائق وهو متجه.

(فرع) قال ابن أبي زيد في النوادر: إذا ادعياها في يد ثالث، فقال أحدهما: أجرته أياها، وقال الآخر: أودعته أياها صدق من علم سبق كرائه أو إيداعه، ويستصحب الحال له والملك إلا أن تشهد بينة للآخر أنه فعل ذلك بحيازة عن الأول وحضوره، ولم ينكر فيقضى له، فإن جهل السبق قسمت بينهما. قال أشهب: فلو شهدت بينة أحدهما بغصب الثالث منه، وبينة الآخر إن الثالث أقر له بالإيداع قضى لصاحب الغصب لتضمين بينة اليد السابقة.

(فرع) قال في النوادر: لو كانت دار في يد رجلين، وفي يد عبد لأحدهما فادعاها الثلاثة قسمت بينهم أثلاثاً إن كان العبد تاجراً، وإلا فنصفين لأن العبد في يد مولاه.

. . . .

للآخر أنّه فعل ذلك بحيازة عن الأول، وحضوره ولم ينكر فيقضي له فإن جهل السبق قسمت بينهما، قال أشهدت فلو شهدت بينة أحدهما بغصب الثالث منه، وبينة الآخر إنّ الثالث أقرّ له بالإيداع قضى لصاحب الغصب لتضمين بينته اليد السابقة (**المسألة الثانية**) قال في النوادر لو كانت دار في يد رجلين وفي يد عبد لأحدهما فادعاها الثلاثة قسمت بينهم أثلاثاً إن كان العبد تاجراً، وإلاّ فنصفين لأنّ العبد في يد مولاه أفادهما الأصل (**المسألة الثالثة**) قال تسولي العاصمية لا بدّ في الشهادة بكل قسم من قسمي الحيازة المرجحة، ومن ذكر اليد وتصرف الحائز تصرف المالك في ملكه، والنسبة وعدم المنازع وطول عشرة أشهر في الأولى يعني الحيازة مع جهل أصل الملك لمن هو وعشر سنين في الثانية يعني الحيازة مع علم أصل الملك لمن هو وعدم التفويت في علمهم، فإذا فقدت هذه الأمور أو واحد منها لا تقبل شهادة الشاهد على المعمول به إلا إن كان من أهل العلم كما بيناه في حاشية اللامية، وهل يشترط زيادة مال من أمواله ابن عرفة، وفي لغو شهادة الشاهد في دار بأنها ملك فلان حتى يقول، ومال من أمواله وقبولها مطلقاً ثالثها إن كان الشهود لهم نباهة، ويقظة الأول لابن سهل عن مالك قائلاً شاهدت القضاء به اهـ (**المسألة الرابعة**) قال تسولي العاصمية كيفية، ذلك أن تقول يشهد الواضع شكاه أثره بمعرفته لفلان، ومعها يشهد بأنّه كان بيده وعلى ملكه مالاً من أمواله وملكاً خالصاً من جلة أملاكه جيع كذا المحدود.

بكذا يعرف فيه تصرف المالك في ملكه وينسبه لنفسه والناس إليه من غير علم منازع ولا معارض مدة من عشرة أشهر أو عشر سنين، ولا يعلمون أنها أخرجت عن ملكه إلى الآن أن إلى أن تعتدي عليها فلانٌ أو إلى إن غاب أو إلى أن توفي وتركها لمن أحاط بميراثه الخ فإذا ثبت هذه الوثيقة.

هكذا واعذر فيها للمقوم عليه فلم يجد مطعناً فلا إشكال أنّها تدل دلالة ظنية على أن الملك لهذآ القائم، ولا تفيد القطع لأن الشهادات من حيث هي إنما تفيد غلبة الظن فقط، وهو معنى قولهم إنما تقبل فيما جهل أصل ملكه، لأن أصل الملك لمن هو مجهول عندنا حتى شهدت به البينة لهذا القائم، وحينئذٍ فيقضي له به حيث لا مطعن بعد أن يسأل الحائز، أو لأهل لك حجة ولعله يقر أن الملك للقائم وأنه دخل بكراء أو

(الفرق الخامس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما تجب إجابة الحاكم فيه إذا دعاه إليه، وبين قاعدة ما لا تجب إجابته فيه)

إن دعى من مسافة العدوى فما دونها وجبت الإجابة لأنه لا تتم مصالح الأحكام، وإنصاف المظلومين من الظالمين إلا بذلك، ومن أبعد من المسافة لا تجب الإجابة، وإن لم يكن له عليه حق لم تجب الإجابة أو له عليه حق، ولكن لا يتوقف على الحاكم لا تجب الإجابة، فإن كان قادراً على أدائه لزمه أداؤه ولا يذهب إليه، ومتى علم خصمه أعساره حرم عليه طلبه، ودعواه إلى الحاكم وإن دعاه وعلم أنه يحكم عليه يجوز لم تجب الإجابة، وتحرم في الدماء والفروج والحدود وسائر العقوبات الشرعية، وإن كان الحق موقوفاً على الحاكم كأجل العنين يخير الزوج بين الطلاق فلا تجب الإجابة وبين الإجابة، وليس له الامتناع منها، وكذلك القسمة المتوقفة على الحاكم يخير بين تمليك حصته لغريمه

. . . .

عارية فإن قال حوزي وملكي وبيدي، وأثبت حيازة ذلك عنه عشر سنين في الأصول أو عامين في غيرها بالقيود المذكورة أيضاً من اليد، والنسبة ودعوى الملك، والتصرف وعدم المنازع، الخ، والحال أن القائم حاضر ساكت بلا مانع الخ فقد سقط حق القائم، وتبقى الأملاك بيد حائزها، ولا يكلف بيان وجه تملكه، ولا غير ذلك وبالجملة فمهما ثبتت الحيازة عشرة أشهر، فأكثر بالقيود المذكورة أولاً لا تقطعها الحيازة الواقعة بعدها إلاّ أن تكون عشر سنين فأكثر بالقيود المذكورة أيضاً ومهما ثبتت الحيازة عشرة أعوام مع علم أصل الملك لمن هو قطعت حجة القائم مع علم أصل ملكه حيث لم يعلم أصل مدخله.

أما إذا علم ككونه دخل بكراء من القائم أو إسكان، أو مساقات ونحو ذلك فإنها لا تقطعها، ولو طالت فأصل الملك وأصل المدخل شيئان متغايران، وهما وإن كان كل منهما يشترط جهله لكن الأول شرط في قبول بينة القائم إذ هي لا تقبل إلا إذا لم يعلم أن أصل ذلك لغيره، والثاني شرط في أعمال حيازة المقوم عليه إذ لا يعلم بحيازته إلا إذا جهل مدخله.

أما إذا علم بإسكان ونحوه، فإنها لا تنقطع حجة الأول بل هي حينئذٍ كالعدم، وانظر الكلام على القيود المذكورة من اليد، والنسبة وغيرهما في حاشيتنا على اللامية ا هـ.

كلام التسولي بتصرف وستأتي مسائل أخرى في الحيازة إن شاء الله تعالى في الفرق بين ما هو حجة وما ليس بحجة عند الحكام، فترقب والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الخامس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما تجب إجابة الحاكم فيه إذا دعاه إليه وبين قاعدة ما لا تجب إجابته فيه)

اعلم أنّ دعوى المدعي التي يذكرها للحاكم ويوجهها على المطلوب ثلاثة أقسام (القسم الأول) أن تكون مجردة عما يظهر به صحتها مما مر، وعن دليل وشبهة واختلف في هذا القسم هل يجب به الإجابة على من كان على مسافة العدوى، فما دونها لا على من فوقها، وهو ما نقل عن الشافعي وأبي حنيفة وعن أحمد في رواية أولاً تجب مطلقاً وهو ما ذهب به جماعة من أصحابنا ونقل عن أحمد أيضاً في رواية أخرى،

وبين الإجابة، وليس له الامتناع منها، وكذلك الفسوخ الموقوفة على الحاكم، وإن دعاه إلى حق مختلف في ثبوته، وخصمه يعتقد ثبوته، وجبت عليه لأنها دعوى حق، أو يعتقد عدم

....

وفي الحطاب على المختصر نقلاً عن المسائل الملقوطة، وهذا أولى لأنّ الدعوى قد لا تتوجه فيبعث إليه من مسافة العدوي، ويحضره لما لا يجب فيه شيء ويفوت عليه كثير من مصالحه، وربما كان حضور بعض الناس، والدعوى عليه بمجلس الحكام مزرية، فيقصد من له غرض فاسد أذى من يريد بذلك من التبصرة ا هـ (القسم الثاني) أن تكون مع ما تظهر به صحتها مما مر دون أن يأتي بدليل وشبهة، وفي هذا القسم قال الأصل: إن دعي من مسافة العدوى فما دون وجبت الإجابة لأنّه لا تتم مصالح الأحكام، وإنصاف المظلومين من الظالمين إلا بذلك، ومن أبعد من المسافة لا تجب الإجابة ا هـ، وقال ابن الحاجب ويجلب الخصم مع مدعيه بخاتم أو رسول إذا لم يزد على مسافة العدوى فإن زاد لم يجلبه ا هـ وقال خليل، وجلب الخصم بخاتم أو رسول أن كان على مسافة العدوى لا بأكثر كستين ميلاً اهـ.

يعني أنّ الخصم إذا كان حاضراً في البلد يرفع بالإرسال إليه لا بالخاتم على ما به العمل كما في اليزناسني وظاهره، وظاهر قول ابن أبي زمنين أنّه يرفع، وإن لم يأت بشبهة ابن عرفة وبه العمل، وإذا كان على مسافة العدوي يرفع بكتابة كتاب إليه أن أحضر مجلس الحكم، ويطيع ويدفع للطالب الآتي بالدعوى المذكورة كما في تسولي العاصمية، قال: ومسافة العدوي ثمانية وأربعون ميلاً فهي مسافة القصر كما في التبصرة الجوهري العدوي طلبك إلى والٍ، ليعديك على من ظلمك أي ينتقم منه يقال استعديت على فلان الأمير فأعداني أي استعنت به فأعانني عليه ا هـ (القسم الثالث) أن تكون مع ما تظهر به صحتها مما مر، ومع الإتيان بدليل وشبهة أي لطخ كجرح أو شاهد أو أثر ضرب ونحو ذلك، وفي هذا القسم قال ابن الحاجب فإن زاد أي على مسافة العدوي لم يجلبه ما لم يشهد شاهد، فيكتب إليه أما أن يحضر أو يرضى أي خصمه ا هـ يعني: أنه تجب فيه على المطلوب، ولو كان على ما يزيد على مسافة العدوي أما الإجابة أو إرضاء خصمه لكن محل ذلك إذا كان المطلوب الذي على ما يزيد على مسافة العدوي من محل، ولاية الحاكم أما إن كان من غير محل، ولايته فعلى قول ابن عاصم:

والحكم في المشهور حيث المدعى ... عليه في الأصول والمال معاً
وحيث يلفيه بما في الذمة ... يطلبه وحيث أصل ثمة

وحاصله أن المدعى عليه إذا لم يخرج من بلده، فليست الدعوى إلا هنالك كان المتنازع فيه هناك أم لا، وإن خرج من بلده فأما أن يلقاه في محل الأصل المتنازع فيه أو يكون المال المعين معه أو لا، فيجيبه لمخاصمته هناك في الأول دون الثاني.

وأما ما في الذمة فيخاصمه حيث ما لقيه كما في شرح التسولي (تنبيه) قال الأصل وسلمه ابن الشاط والحطاب متى طولب الشخص بحق وجب عليه على الفور كرد المغصوب، ولا يحل له أن يقول لا يدفعه إلا بالحاكم لأن المطل ظلم ووقوف الناس عند الحاكم صعب نعم إذا كان الحق نفقة للأقارب، وجب الحضور فيها عند الحاكم لتقديرها فإن كانت النفقة للزوجة أو للرقيق خير بين إبانة الزوجة وعتق الرقيق وبين الإجابة كما يجبر في كل حق موقوف على الحاكم، أي ويمكن فيه التخيير كأجل العنين يخير الزوج بين الطلاق، فلا تجب الإجابة.

ثبوته لا تجب لأنه مبطل، وإن دعاه الحاكم وجب لأن المحل قابل للحكم والتصرف والاجتهاد، وحتى طولب بحق وجب عليه على الفور كرد المغصوب، ولا يحل له أن يقول: لا أدفعه إلا بالحكم لأن المطل ظلم، ووقوف الناس عند الحاكم صعب، وأما النفقات فيجب الحضور فيها عند الحاكم لتقديرها إن كانت للأقارب، وإن كانت للزوجة أو للرقيق يخير بين إبانة الزوجة، وعتق الرقيق، وبين الإجابة.

....

وبين الإجابة فليس له الامتناع منها، وكالقسمة المتوقفة على الحاكم يخير بين تمليك حصته لغريمه، وبين الإجابة، فليس له الامتناع منها وكالفسوخ المتوقفة على الحاكم أما إن كان الحق لا يتوقف على الحاكم فلا تجب الإجابة بل إن كان قادراً على أدائه لزمه أداء، ولا يذهب إليه ومتى علم خصمه إعساره حرم عليه طلبه ودعواه إلى الحاكم فإن دعاه، وعلم أنه يحكم عليه بجور لم تجب الإجابة وتحرم في الدماء، والفروج والحدود وسائر العقوبات الشرعية هذا إذا كان الحق متفقاً على ثبوته أما إن دعاه إلى حق مختلف في ثبوته فإن كان خصمه يعتقد ثبوته وجبت الإجابة عليه لأنها دعوى حق وإن كان يعتقد عدم ثبوته لم تجب لأنه مبطل نعم إن دعاه الحاكم وجب لأن المحل قابل للحكم، والتصرف والاجتهاد، وإن لم يكن له عليه حق لم تجب الإجابة اهـ بتصرف قال التسولي: على العاصمية ومحل هذا التفصيل، والله أعلم إذا كان هناك من يعينه على الحق، ويتثبت في أمره.

وأما إذا فقد ذلك كما في زماننا اليوم فتجب الإجابة في الجميع لئلا يقع فيما هو أعظم اهـ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(فرق بين قاعدة ما يلزم فيه الأعذار، وقاعدة ما لا يلزم فيه الأعذار)

وهو كما يؤخذ من كلام ابن فرحون في تبصرته أن ما يلزم فيه الأعذار ثلاثة أنواع **(الأول)** كل ما قامت عليه بينة بحق من معاملة أو نحوها **(والنوع الثاني)** كل من قامت عليه دعوى بفساد أو غصب أو تعد ولم يكن من أهل الفساد الظاهر، ولا من الزنادقة المشهورين بما ينسب إليهم **(النوع الثالث)** كل من قامت عليه بينة غير مستفيضة بالأسباب القديمة والحديثة، وبالموت القديم والحديث، وبالنكاحات القديمة والحديثة، وبالولاء القديم وبالأحباس القديمة، وبالضرر يكون بين الزوجين **(وأما ما لا يلزم فيه الإعذار)** فثلاثة أنواع أيضاً **(الأول)** كل من قامت عليه بينة بغير حق معاملة، ونحوها انتفت الظنون والتهمة عنهم ويتحقق بمسائل **(المسألة الأولى)** قال إسحق بن إبراهيم النجيبي ومما لا أعذار فيه استفاضة الشهادات المشهود بها عند الحكام في الأسباب القديمة، والحديث، وفي الموت القديم والحديث، وفي النكاحات القديمة والحديثة، وفي الولاء القديم، وفي الأحباس القديمة، وفي الضرر يكون بين الزوجين، وفي أشياء غيرها يطول ذكرها، قال ابن فرحون قوله والضرر معناه أنه يسقط الأعذار في الشهادة بالضرر ولهذه الشهادات باب مستوعب يأتي إن شاء الله تعالى **(المسألة الثانية)** قال ابن فرحون إذا انعقد في مجلس القاضي مقال بإقرار أو إنكار، وشهدت به شهود المجلس عند القاضي أنفذ تلك المقالة على قائلها، ولم يعذر إليه في شهادة شهودها لكونها بين يديه، وعلمه بها وقطعه بحقيقتها وهذا هو الإجماع من المتقدمين والمتأخرين.

. . . .

. . . .

قاله أبو إبراهيم إسحق بن إبراهيم النجيبي، وقال ابن العطار وبه جرى الحكم، والعمل عند الحكام لكن قال ابن سهل ورأيت في غير كتاب ابن العطار أنَّ شهود المجلس إذا كتبوا شهادتهم على مقال مقر أو منكر في مجلس القاضي، ولم يشهدوا بها عند القاضي في ذلك المجلس، ثم أرادوا الشهادة بعد ذلك عنده إذا احتيج إليها فإنه يعذر في شهادتهم إلى المشهود عليه بخلافهم إذا أدوها في المجلس نفسه الذي كان فيه المقال وكذلك لو حفظوها، ولم يكتبوها، ثم أدوها بعد ذلك إذا طلبوا بها.

وكانوا عدولاً فإنَّه يعذر فيها إلى من شهدوا عليه بها ا هـ (**المسألة الثالثة**) قال ابن فرحون الشهود الذين يحضرون تطليق المرأة نفسها، وأخذها بشرطها في الطلاق في مسائل الشروط في النكاح لا يحتاج إلى تسميتهم لأنَّه لا إعذار فيهم ا هـ (**والنوع الثاني**) كل من قامت عليه بغير حق معاملة، ونحوها بينة أقامهم الحاكم مقام نفسه، ويتضح بمسائل (**المسألة الأولى**) قال أبو إبراهيم لا يعذر القاضي، فيمن أعذره إلى مشهود عليه من امرأة أو مريض لا يخرجان (**المسألة الثانية**) قال أبو إبراهيم لا يعذر في الشاهدين الذين يوجههما الحاكم لحضور حيازة الشهود لما شهدوا فيه من دار أو عقار، وقال ابن سهل وسألت ابن عتاب عن ذلك، فقال لا أعذار فيمن وجه للإعذار.

وأما الموجهان للحيازة فيعذر فيهما وقد اختلف في ذلك (**المسألة الثالثة**) قال ابن فرحون الشاهدان الموجهان لحضور اليمين لا يحتاج إلى تسميتهم لأنه لا أعذار فيهما في المشهور من القول لأنَّ الحاكم أقامهما مقام نفسه وقيل لا به من الإعذار فيهما ا هـ، ومن هذا النوع تعديل السر فلا يعذر القاضي في المعدلين سراً كما تقدم، ومنه أيضاً حكم الحكمين، فيسقط الأعذار فيه قال ابن رشد لأنهما يحكمان في ذلك بما خلص إليهما بعد النظر والكشف وليس حكمهما بالشهادة القاطعة ا هـ.

والنوع الثالث (كل من قامت عليه دعوى بفساد أو غصب أو تعد، وهو من أهل الفساد الظاهر، أو من الزنادقة المشهورين بما ينسب إليهم فلا يعذر إليهم فيما شهد به عليهم ففي آخر الجزء الثاني من كتاب ابن سهل أن أبا الخير الزنديق لما شهد عليه بما يتعاطاه من القول المصرح بالكفر والانسلاخ من الإيمان وقامت البينة عليه بذلك، وكانوا ثمانية عشر شاهداً، وكان القاضي يومئذٍ منذر بن سعيد قاضي الجماعة فأشار بعض العلماء بأن يعذر إليه فيما شهد به عليه، وأشار قاضي الجماعة، وإسحاق بن إبراهيم النجيبي، وصاحب الصلاة أحمد بن مطرف بأنَّه يقتل بغير أعذار لأنَّه ملحد كافر وقد وجب قتله بدون ما ثبت عليه فقتل بغير أعذار، فقيل: لأبي إبراهيم أشرح أصل الفتيا في قتله بغير إعذار الذي اعتمدت عليه، فذكر أنَّه اعتمد في ذلك على قاعدة مذهب مالك رضي الله عنه في قطع الإعذار، عمن استفاضت عليه الشهادات في الظلم، وعلى مذهبه في السلابة والمغيرين وأشباههم إذا شهد عليهم المسلوبون والمنتهبون بأن تقبل شهادتهم عليهم إذا كانوا من أهل القبول، وفي قبولها عليهم سفك دمائهم، وفي الرجل يتعلق بالرجل، وجرحه يدمي فيصدق عليه، وفي التي تتعلق بالرجل في المكان الخالي، وقد فضحت نفسها بإصابته لها، فتصدق بفضيحة نفسها، وفي الذي وجده مالك رضي الله تعالى عنه عند أحد الحكام، وهو يضرب بدعوى صبي قد تعلق به، وهو يدمي فضربه الحاكم فيما أدعاه عليه من إصابته له فلم يزل يضرب ومالك جالس عنده حتى ضرب ثلثمائة سوط، وهو ساكت لا ينكر ذلك مع ما تقدم له من الضرب قبل وصول مالك رضي الله تعالى عنه، وقد بلغني أنَّه انتهى به الضرب إلى ستمائة سوط،

. . . .

. . . .

وفي أهل حصن من العدو يأتون مسلمين رجالاً ونساءً حوامل فيصدقون في أنسابهم ويتوارثون إذا كانوا جماعة لهم عدد قال ابن القاسم والعشرون عندي جماعة فأين الإعذار في هؤلاء كلهم قال، وإذا كان مالك يرى في أهل الظلم للناس والسلابين والمحاربين ونحوهم أن يقطع عنهم الإعذار فالظالم لله تعالى ولكتابه ولرسوله ﷺ أحق بأن يقطع عنه الإعذار فيما ثبت عليه وأني متقرب إلى الله تعالى بإسقاط التوسعة عليه في طلب المخارج له بالإعذار وقد ثبت عنه ﷺ في الموطأ أنه قال: **«أنا بشر مثلكم يوحي إلي وأنكم تختصمون إليّ فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما أسمع منه»**، وهذا الحديث هو أم القضايا ولا إعذار فيه.

وكذلك كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي عبيدة بن الجراح، وإلى أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنهم، وهما أيضاً ملاذ الحكام في الأحكام ولا إعذار فيهما، ولا إقالة من حجة، ولا من كلمة غير أن الإعذار فيما يتحاكم الناس فيه من غير أسباب الديانات استحسان من أئمتنا وأنا على اتباعهم فيه والأخذ به على بصيرة مستحكمة فيما أوجبوا الإعذار فيه من الحقوق، والتزم التسليم لما استحسنوه إذ هم القدوة، والهداة فأما في إقامة الحدود في الإلحاد والزندقة، وتكذيب القرآن والرسول عليه الصلاة والسلام، فلم أسمع به ولم أره لأحد ممن وصل إلينا علمه قال: فإلى هذه الأمور نزعت في ترك الإعذار إلى هذا الملحد قال ابن سهل لقد أحسن أبو إبراهيم رحمه الله تعالى في هذا التبيين والنصح للمسلمين، وإن كان في فصول من كلامه اعتراض على الأصول، وفي بعضها اختلاف، والحق البين إن من تظاهرت الشهادات عليه في إلحاد أو غيره هذا التظاهر.

وكثرت البينة العادلة عليه هذه الكثرة فالإعذار إليه معدوم الفائدة لأنّه لا يستطيع تجريح جميعهم، ولا يمكنه الإتيان بما يسقط به شهادتهم، ومن قال بالإعذار أفاد أصله المتفق عليه عند العلماء، والحكام في لزوم الإعذار في الأموال ومن اجتهد أصاب والله الموفق للصواب ا هـ.

كلام ابن فرحون في تبصرته وكله بنص لفظه إلاّ النوع الثالث مما يلزم فيه الإعذار فإنّه مأخوذ من مفهوم المسألة الأولى من النوع الأول مما لا يلزم فيه الإعذار فافهم قال: والإعذار لا يكون إلاّ بعد استيفاء الشروط، وتمام النظر فإنّ الإعذار في شيء ناقص لا يفيد شيئاً قاله ابن سهل، وفي مفيد الحكام، وقد اختلف في وقت الإعذار إلى المحكوم عليه، فقيل: يحكم عليه وبعد ذلك يعذر إليه، والذي به العمل أنّه يعذر إليه وحينئذٍ يحكم عليه ا هـ قال ابن الحاجب: ويحكم بعد أن يسأله أبقيت لك حجة فيقول: لا فإن قال نعم انظره ما لم يتبين لدده، والمحكوم عليه أعم من المدعي، والمدعى عليه والمتبادر الذهن هو المدعى عليه لأنه قد تقوي حجة المدعى عليه، فيتوجه الحكم على المدعي بالإبراء أو بغيره من وجوه الحكم ا هـ.

وإذا حصلت التزكية للشهود، فلا بدّ من الإعذار في المزكي.

والمزكي ثم هل يعذر إليه قبل أن يسأله ذلك أو بعد أن يسأله في المذهب أربعة أقوال قال ابن نافع يقول له: دونك فخرج وإلا حكمت عليك، وقال مالك في رواية أشهب: لا يقول له ذلك وذلك وهن للشاهد، وقال أشبه بقوله ذلك إن كان قبولهم بالتزكية، ولا يقوله في المبرزين، قوال ابن القاسم: يقوله لمن لا يدري ذلك كالمرأة والضعيف، ثم حيث قلنا بالإعذار فما الذي يسمع منه، قال ابن شاس يسمع في متوسط العدالة القدح فيها.

....

....

وأما المبرز المعروف بالصلاح فيسمع فيه القدح بالعداوة والقرابة والهجرة، وقال سحنون يمكن من التجريح، ولم يفرق وإذا قلنا بسماع الجرح في المبرز فقال سحنون: لا يقبل ذلك إلاَّ من المبرز في العدالة، وقال ابن الماجشون: يجرح الشاهد من هو مثله وفوقه، ولا يجرح من هو دونه إلاَّ بالعداوة، والهجرة أما القدح في العدالة فلا، وقال مطرف يجرحه من هو مثله وفوقه ودونه بالإسفاه، وبالعداوة إذا كان عدلاً عارفاً بوجوه الجراح واختاره اللخمي، وقال عبد الحكم لا يقبل التجريح في المبرز، إلاَّ أن يكون المجرحون معروفين بالعدالة والعدل منه ويذكرون ما جرحوه به مما يثبت بالكشف، وقال ابن القطان لا يجرح الشاهد من دونه بالعداوة، وأجازه ابن العطار، وفي معين الحكام، ويعذر في تعديل العلانية دون تعديل السر، فلا يعذر القاضي في المعدلين سراً والأصل في الإعذار قوله تعالى: في قصة الهدهد: ﴿لأعذبنه عذاباً شديداً أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين﴾ [النمل، ٢١] وقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء، ١٥] قوله تعالى: ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا: ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً﴾ [طه، ١٣٤] الآية، وقوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء، ١٦٥] ومثل هذا كثير قال: ابن سهل: والإعذار المبالغة في العذر ومنه قد أعذر من أنذر أي قد بالغ في الإعذار من تقدم إليك فأنذرك، ومنه أعذار القاضي إلى من ثبت عليه حتى يؤخذ منه، فنعذر عليه فيمن شهد عليه بذلك ا هـ.

المراد من التبصرة من مواضع (تنبيهان الأول) زدت هذا الفرق على ما ذكره الأصل فيما تقدم من أجزاء كيفية القضاء التسعة لتكمل، وتتضح بها كيفيته التي هي أحد أركانه الستة التي تستفاد من كلام الأصل المتقدم والآتي، وذكرها تسولي العاصمية تبعاً لابن فرحون بقوله الأول: القاضي، والثاني والثالث المدعي والمدعى عليه، قال: والحكم على كل منهما بأنَّه مدع أو مدعى عليه فرع تصوره وتعرف حاله فافهم والرابع المدعي فيه، والخامس المقضي به يعني من كتاب أو سنة أو إجماع بالنسبة للمجتهد أو المتفق عليه أو المشهور أو الراجح أو ما به العمل بالنسبة للمقلد، والسادس كيفية القضاء، قال: وهي تتوقف على تسعة أشياء، الأول معرفة ما هو حكم فلا يتعقب لأنَّ حكم المجتهد يرفع الخلاف.

وأما المقلد فلا يرفع حكمه الخلاف، وما ليس بحكم كقوله: أنا لا أجيز النكاح بغير ولي أو لا أحكم بالشاهد، واليمين فيتعقب فلمن بعده من حنفي أن يحكم بصحة النكاح، أو مالكي أن يحكم بالشاهد واليمين الثاني معرفة ما يفتقر لحكم، وما لا يفتقر الثالث معرفة ما يدخله الحكم من أبواب الفقه، وما لا يدخله الرابع معرفة الفرق بين ألفاظ الحكم التي جرت بها عادة الحكام، وما لم تجر العادة به الخامس معرفة الفرق بين الثبوت، والحكم السادس معرفة الدعوى الصحيحة، وشروطها السابع معرفة حكم جواب المدعى عليه من إقرار أو إنكار أو امتناع منهما الثامن معرفة كيفية الإعذار التاسع معرفة صفة اليمين، ومكانها، والتغليظ فيها ا هـ المراد بتوضيح ما (التنبيه الثاني) قال تسولي العاصمية رسالة أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله عنه المعروفة برسالة القضاء هي:

بسم الله الرحمن الرحيم من عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري سلام عليك.

أما بعد فإن القضاء فريضةٌ محكمة، وسنّة معينة فأفهم إذا أدلى إليك، وانفذ إذا تبين لك فإنَّه لا ينفع

(الفرق السادس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يشرع من الحبس وقاعدة ما لا يشرع)

المشروع من الحبس ثمانية أقسام.

الأول يحبس الجاني لغيبة المجنى عليه حفظاً لمحل القصاص الثاني حبس الآبق سنة حفظاً للمالية رجاء أن يعرف ربه. الثالث يحبس الممتنع عن دفع الحق الجاء إليه، الرابع

قال:

(الفرق السادس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يشرع من الحبس، وقاعدة ما لا يشرع)

قلت: ما قاله في هذا الفرق: من انحصار الأسباب الموجبة للحبس في ثمانية أقسام كما قال: ليس، وفي ذلك نظر، وما قاله في الفروق الأربعة بعده: صحيح أو نقل وترجيح.

تكلم بحق لا نفاذ له وسوء بين الناس في وجهك وعدلك، ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس ثم راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق ومراجعته خير من الباطل، والتمادي فيه الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب، والسنة أعرف الأمثال، والأشباه.

وقس الأمور عند ذلك وأعمد إلى أقربها إلى الله تعالى، وأشبهها بالحق فيما ترى، واجعل لمن أدعى حقاً غائباً، أو بينة أمداً ينتهي إليه، فإن أحضر بينة أخذت له بحقه، وإلا أوجبت له القضاء فإن ذلك انفى للشك، وأبلغ للعذر الناس عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حداً أو مجرباً عليه شهادة زور أو ظنيناً في ولاء أو نسب فإن الله تعالى تولى منكم السرائر، ودرأ عنكم بالبينات، والأيمان وإياك والقلق والضجر والتأذي بالناس، والتنكير عند الخصومات، فإنّ الحق في مواطن الحق يعظم به الأجر، ويحسن عليه الذخر فإن من يصلح ما بينه، وبين الله تعالى، وهو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما يعلم الله منه غيره شانّه الله فما ظنك بثواب الله في عاجل رزقه، وخزائن رحمته والسلام، قال ابن سهل هذه الرسالة أصل فيما تضمنته من فصول القضاء، ومعاني الإحكام قال في التوضيح، فينبغي حفظها والإعتناء بها ابن سهل، وقوله فيها المسلمون عدول بعضهم على بعض الخ رجع عنه بما رواه مالك في الموطأ قال ربيعة قدم رجل من أهل العراق على عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: قد جئتك على أمر لا رأس له ولا ذنب، فقال عمر: ما هو فقال شهادة الزور ظهرت بأرضنا، فقال عمر: والله لا يؤسر رجل في الإسلام بغير عدول وهذا يدل على رجوعه عما في هذه الرسالة، وأخذ الحسن والليث بن سعيد من التابعين بما في هذه الرسالة من أمر الشهود والأكثر على خلافه لقوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم ممن ترضون من الشهداء﴾ ا هـ، والله سبحانه وتعالى اعلم.

(الفرق السادس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يشرع من الحبس وقاعدة ما لا يشرع منه)

الحبس عشرة أقسام بما زاده ابن فرحون على ما اقتصر عليه الأصل (الأول) حبس الجاني لغيبة المجني عليه حفظاً لمحل القصاص (الثاني) حبس الآبق سنة حفظاً للمالية رجاء أن يعرف ربه (الثالث) حبس

يحبس من أشكل أمره في العسر واليسر اختباراً لحاله، فإذا ظهر حاله حكم بموجبه عسراً أو يسراً، الخامس الحبس للجاني تعزيراً، وردعاً عن معاصي الله تعالى. السادس يحبس من امتنع من التصرف لواجب الذي لا تدخله النيابة. كحبس من أسلم على أختين أو عشر نسوة أو امرأة وابنتها، وامتنع من التعيين. السابع من أقر بمجهول عين أو في الذمة وامتنع من تعيينه، فيحبس حتى يعينهما، فيقول: العين هو هذا الثوب أو هذه الدابة ونحوهما أو الشيء الذي أقررت به هو دينار في ذمتي. الثامن يحبس الممتنع في حق الله تعالى الذي لا تدخله النيابة عند الشافعية كالصوم، وعندنا يقتل كالصلاة، وما عدى هذه الثمانية لا يجوز الحبس فيه ولا يجوز الحبس في الحق إذا تملك الحاكم من استيفائه، فإن امتنع من دفع الدين، ونحن نعرف ماله أخذنا منه مقدار الدين، ولا يجوز لنا حبسه، وكذلك إذا ظفرنا بماله أو داره أو شيء يباع له في الدين كان رهناً أم لا فعلنا ذلك، ولا نحبسه لأن في حبسه استمرار ظلمه، ودوام المنكر في الظلم، وضرورة هو مع إمكان أن لا يبقى شيء من ذلك كله، وكذلك إذا رأى الحاكم على الخصم في الحبس من الثياب والقماش ما يمكن استيفاؤه عنه أخذه من عليه قهراً وباعه فيما عليه، ولا يحبسه تعجيلاً لدفع الظلم، وإيصال الحق لمستحقه بحسب الإمكان.

(سؤال) كيف يخلد في الحبس من امتنع من دفع درهم يقدر على دفعه وعجزنا عن أخذه منه؟ لأنها عقوبة عظيمة في جناية حقيرة، وقواعد الشرع تقتضي تقدير العقوبات بقدر الجنايات.

(جوابه) أنها عقوبة صغيرة بإزاء جناية صغيرة، ولم تخالف القواعد لأنه في كل ساعة يمتنع من أداء الحق، فتقابل كل ساعة من ساعات الامتناع بساعة من ساعات الحبس فهي جنايات، وعقوبات متكررة متقابلة فاندفع السؤال، ولم تخالف القواعد.

....

الممتنع من دفع الحق، ولو درهماً، وهو يقدر عليه دفعه وعجزنا عن أخذه منه إلا به لجاء إليه، فلا يطلق حتى يدفعه، ولا يقال قواعد الشرع تقتضي تقدير العقوبات بقدر الجنايات، وتخليده في الحبس عقوبة عظيمة كيف تكون في جناية حقيرة، وهي الامتناع من دفع درهم وجب عليه لأنّا نقول: لا نسلم أن التخليد عقوبة واحدة عظيمة حتى يرد مخالفة القواعد لم لا يجوز إن تقابل كل ساعة من ساعات الحبس كل ساعة من ساعات الامتناع فهي جنايات، وعقوبات متكررة متقابلة، فلم تخالف القواعد كما للأصل سلمنا أنه عقوبة واحدة عظيمة لكن لا نسلم أن الامتناع من دفع درهم وجب عليه جناية حقيرة، بل هو جناية عظيمة فإن مطل الغني ظلم والإصرار على الظلم والتمادي عليه جناية عظيمة فاستحق ذلك التخليد. والظالم أحق أن يحمل عليه كما لابن فرحون في تبصرته (الرابع) حبس من أشكل أمره في العسر واليسر اختباراً لحاله، فإذا ظهر حاله حكم بموجبه عسراً أو يسراً (الخامس) حبس الجاني تعزيراً أو ردعاً عن معاصي الله تعالى: (السادس) حبس من امتنع من التصرف الواجب الذي لا تدخله النيابة كحبس من

. . . .

. . . .

أسلم عن أختين أو عشر نسوة أو امرأة، وابنتها وامتنع من التعيين (**السابع**) حبس من أقر بمجهول عين أو في الذمة، وامتنع من تعيينه، فيحبس حتى يعينه، فيقول المقر به هو هذا الثواب أو هذه الدابة، أو الشيء الذي أقررت به في ذمتي هو دينار (**الثامن**) حبس الممتنع من حق الله تعالى الذي لا تدخله النيابة عندنا وعند الشافعي كالصوم والصلاة، فيقتل فيه قال ابن فرحون، ولا يدخل في ذلك عندنا من امتنع من فعل الحج، وإن قلنا أنّه على الفور مراعاة للقول بأنه على التراخي.

وأما ترك السنين فمثاله ترك الوتر، قال: اصبغ بتأديب تارك الوتر ا هـ.

هذا ما اقتصر عليه الأصل (**التاسع**) من يحبس اختباراً لما ينسب إليه من السرقة والفساد (**العاشر**) حبس المتداعي فيه قال تسولي العاصمية وحاصله أن الطالب أما أن يأتي بعدلين أو بعدل أو بمجهول مرجو تزكيته أو بمجهولين.

كذلك أو بطلخ أو بمجرد الدعوى فالتوقيف في الأول ليس إلا للإعذار، فيوقف ما لا خراج له من العقار بالغلق، وما له خراج يوقف خراجه وغير العقار من العروض والثمار والحبوب بالوضع تحت يد أمين وبيع، ووضع ثمنه عنده في الثمار إن كان مما يفسد، وفي الثاني للإعذار فيه أو لإقامة ثانٍ إن لم يرد أن يحلف معه لرجاء شاهد آخر فالمنع من التفويت فقط في العقار، ولا ينزع من يده لكن يوقف ماله خراج منه، وفي غير العقار بالوضع تحت يد أمين وبيع ما يفسد أيضاً إلا أن يقول إن لم أجد ثانياً فلا أحلف مع هذا البتة فلا يباع حينئذٍ بل يترك للمطلوب وفي الثالث التزكية والإعذار بعدها وحكمه على ما لابن رشد وأبي الحسن وابن الحاجب حكم الذي قبله في سائر الوجوه قال ابن رحال في شرحه هو كالعدل المقبول في وجوب الإيقاف به إلاّ أنه لا يحلف معه، وفي الرابع التزكية والإعذار أيضاً وحكمه كالذي قبله إلا، في بيع ما يفسد، فيباع على كل حال، وفي الخامس، ولا يتأتى إلا في غير العقار بالوضع عند أمين ما لم يكن مما يفسد، فيخلي بينه وبين حائزة فيما يظهر لأنه كالعدل الذي لا يريد صاحبه الحلف معه، وفي السادس لا عقل أي لا حبس أصلاً إذ لا يعقل على أحد بشيء بمجرد دعوى الغير فيه على المنصوص وجرى العمل بالإيقاف بمجرد الدعوى في غير العقار قال ناظمه:

وكل مدع للاستحقاق ... مكن من الإثبات بالإطلاق

لكن حكى ابن ناجي الاتفاق على أن هذا إن صح مستنده ففيه ما لا يخفي من الإخلال بحق المطلوب والمحافظة على حق الطالب فإن كان ولا بدّ فينبغي أن يضع قيمة كرائها في أيام الذهاب، والإيقاف زيادة على قيمتها، فإن لم يثبت شيئاً أخذه المطلوب لأن هذا قد اعترض مال غيره، وعطله عن منافعه من غير أن يستند إلى لطخ بخلاف ما إذا استند له، فلا يضمن الكراء للشبهة، ولم أرَ ذلك منصوصاً لأحد ممن قال بهذا العمل، وقد حكى كثير من الناس أنهم كانوا إذا تعذر عليهم المعاش يذهبون للفنادق، فيعترضون دواب الواردين حتى يصالحوهم بقليل، أو كثير ولا سيما إن كان رب الدابة مزعوجاً يريد الخروج في الحين، وقد شاهدنا من ذلك العجب العجاب، وقد قال في الذخيرة إذ التزم المدعى عليه إحضار المدعي فيه لتشهد البينة على عينه فإن ثبت الحق فالمؤنة على المدعى عليه لأنه مبطل، وإلا فعلى المدعي لأنه مبطل في ظاهر الشرع ولا تجب أجرة تعطيل المدعي به في مدة الإحضار انتهى فتأمل قوله: لأنه مبطل في ظاهر الشرع الخ.

. . . .

. . . .

مع أن ما قاله من وجوب الإحضار إنما هو مع قيام اللطخ انتهى المراد من كلام التسولي هذا ما زاده ابن فرحون في تبصرته على ما اقتصر عليه الأصل من حصر الأسباب الموجبة للحبس في الأقسام الثمانية الأول.

فلذا قال أبو القاسم بن الشاط ليس كما قاله، وفي ذلك نظراً هو ما عدا هذه الأقسام العشرة لا يجوز الحبس فيه قال الأصل، ولا يجوز الحبس في الحق إذا تمكن الحاكم من استيفائه مثل أن يمتنع من دفع الدين، ونحن نعرف ماله فأنا نأخذ منه مقدار الدين، ولا يجوز لنا حبسه.

وكذلك إذا ظفرنا بداره، أو بشيء يباع له في الدين كان رهناً أم لا فإنا نفعل ذلك.

ولا نحبسه فإن في حبسه استمرار ظلمه، ودوام المنكر من المطل وضرره هو مع إمكان أن يبقي شيء من ذلك كله قال.

وكذلك إذا رأى الحاكم على الخصم في الحبس من الثياب والقماش، ما يمكن استيفاؤه عنه أخذه من عليه قهراً، وباعه فيما عليه، ولا يحبسه تعجيلاً ابن المناصف في تنبيه الحكام على مأخذ الأحكام، وإذا ضرب الأجل للطالب في إثبات ما ادعاه قبل المطلوب فسأل أن يأخذ من المطلوب كفيلاً بوجهه لأجل الخصومة فعليه ذلك.

فإن عجز عن الكفيل لم يحبس ولم يلزمه شيء وقيل للطالب لازمه إن شئت، وفي المدونة فيمن ادعى على رجل ديناً أو شيئاً مستهلكاً وسأل القاضي أن يأخذ له منه كفيلاً بذلك الحق فإنه إن كان للمدعي بينة على المخالطة والمعاملة وما يوجب اللطخ وهم حضور.

فإنه يوكل بالمطلوب حتى يأتي بذلك اللطخ فيما قرب من يومه وشبهه انظر تمامها في التهذيب أفاده ابن فرحون في التبصرة وقد عقد فصلاً لأمثلة الأقسام العشرة مع تقسيمه القسم الثالث، وهو حبس الممتنع من دفع الحق إلى ثلاثة أقسام حبس تضييق وتنكيل، وحبس تعزير وتأديب وحبس ملوم، واختيار وبيان من لكل قسم وأمثلته، وفصلاً لبيان إن قدر مدة الحبس يختلف باختلاف أسبابه، وموجباته فانظره (فائدة) قال ابن فرحون في التبصرة في وثائق ابن الهندي أن السجن مشتق من الحصر قال الله تعالى: ﴿وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً﴾ [الإسراء، ٨] أي سجناً وحبساً قال أو السجن، وإن كان أسلم العقوبات فقد تأول بعضهم قوله تعالى: ﴿إلا أن يسجن أو عذاب أليم﴾ [يوسف، ٢٥] إن السجن من العقوبات البليغة لأنه سبحانه وتعالى قرنه مع العذاب الأليم، وقد عد يوسف عليه الصلاة والسلام الانطلاق من السجن إحساناً إليه في قوله: وقد أحسن بي إذ اخرجني من السجن ولا شك أن السجن الطويل عذاب، وقد حكى الله تعالى عن فرعون إذ أوعد موسى لأجعلنك من المسجونين، ونسأل الله العافية، ولما استخلف مروان ابن الحكم ابنه على بعض المواضع أوصاه أن لا يعاقب في حين الغضب وحضه على أن لا يسجن حتى يسكن غضبه، ثم يرى رأيه.

وكان يقول إن أول من اتخذ السجن كان حليماً، ولم يرد مروان طول السجن، وإنما أراد السجن الخفيف حتى يسكن غضبه، وقال ابن قيم الجوزية الحنبلي أعلم أن الحبس الشرعي ليس هو السجن في مكان ضيق وإنما هو تعويق الشخص، ومنعه من التصرف بنفسه حيث شاء سواء كان في بيت أو في

. . . .

. . . .

مسجد أو كان يتوكل نفس الغريم أو وكيله عليه، وملازمته له، ولهذا أسماه النبي ﷺ أسيراً ففي سنن أبي داود وابن ماجه عن الهرماس بن حبيب عن أبيه عن جده، قال: أتيت النبي ﷺ لغريم لي فقال: إلزمه، ثم قال لي يا أخا بني تميم ما تريد أن تفعل بأسيرك، وفي رواية ابن ماجه مر بي آخر النهار، فقال ما فعل أسيرك يا أخا بني تميم، وهذا كان هو الحبس في زمن رسول الله ﷺ، وأبي بكر الصديق رضي الله عنه، ولم يكن له حبس معد لحبس الخصوم فلما انتشرت الرعية في زمن عمر رضي الله عنه ابتاع بمكة داراً وجعلها سجناً يحبس فيها وجاء أنه اشترى من صفوان بن أمية داراً بأربعة آلاف درهم، وجعلها حبساً وفي هذا دليل على جواز اتخاذ الحبس ا هـ.

وقال أبو عبد الله محمد بن الفرج المعروف بابن الطلاع الأندلسي المالكي في كتابه المسمى بإحكام رسول الله ﷺ اختلف الآثار هل سجن رسول الله ﷺ، وأبو بكر رضي الله تعالى عنه أحداً أم لا فذكر بعضهم أنه لك يكن لهما سجن ولا سجناً أحداً.

وذكر بعضهم أن رسول الله ﷺ سجن في المدينة في تهمة دم رواه عبد الرزاق والنسائي في مصنفيهما، وفي غير المصنف أنه ﷺ حبس في تهمة ساعة من نهار، ثم خلى عنه ووقع في أحكام ابن زياد عن الفقيه أبي صالح عن أيوب بن سليمان أن رسول الله ﷺ سجن رجل أعتق شركاً له في عبد فوجب عليه استتمام عتقه قال في الحديث: حتى باع غنيمة له، وقال ابن شعبان في كتابه وقد روي عن النبي ﷺ أنه حكم بالضرب والسجن فثبت: بهذا أن النبي ﷺ سجن، وإن لم يكن ذلك في سجن متخذ لذلك.

وثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنَّه كان له سجن وأنه سجن الحطيئة على الهجو، وسجن ضبيعاً على سؤاله عن الذاريات والمرسلات، والنازعات وشبههن وأمره الناس بالتفقه في ذلك وضربه مرة بعد مرة، ونفاه إلى العراق، وقيل إلى البصرة، وكتب أن لا يجالسه أحد، قال المحدث فلو جاءنا، ونحن مائة لتفرقنا عنه ثم كتب أبو موسى إلى عمر أنه قد حسنت توبته فأمره عمر رضي الله تعالى عنه فخلي بينه وبين الناس، وسجن عثمان رضي الله تعالى عنه صابيء بن حارث وكان من لصوص بني تميم وفتاكهم حتى مات في الحبس، وسجن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه في الكوفة، وسجن عبد الله بن الزبير في مكة وسجن أيضاً في سجن عارم محمد بن الحنفية إذ امتنع من بيعته ا هـ والله أعلم.

(الفرق السابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة من يشرع إلزامه بالحلف وقاعدة من لا يلزمه الحلف)

فالذي يلزمه الحلف كل من توجهت عليه دعوى صحيحة مشبهة. فقولنا: صحيحة احتراز من المجهولة أو غير المحررة، وما فات فيه شرط من الشروط المتقدمة في هذه القاعدة، وقولنا: مشبهة احتراز من التي يكذبها العرف، وقد تقدم أن الدعوى على ثلاثة أقسام. ما يكذبها العرف، وما يشهد بها، وما لم يتعرض لتكذيبها وتصديقها، فما شهد لها كدعوى سلعة معينة بيد رجل، أو دعوى غريب وديعة عند جاره، أو مسافر أنه أودع أحد رفقائه، وكالدعوى على الصانع المنتصب أنه دفع إليه متاعاً ليصنعه، أو على أهل السوق المنتصبين للبيع أنه اشترى من أحدهم، أو يوصي في مرض موته أن له ديناً عند رجل فيشرع التحليف ههنا بغير شرط، وتتفق الأيمة فيها، والتي شهد بأنها غير مشبه فهي كدعوى دين ليس على من تقدم، فلا يستحلف إلا بإثبات خلطته له. قال ابن القاسم: وهي أن يسالفه أو يبايعه مراراً، وإن تقابضا في ذلك الثمن أو السلعة وتفاضلا قبل التفرق. وقال سحنون: لا بدّ من البيع والشراء بين المتداعيين، وقال الأبهري: هي أن تكون الدعوى تشبه أن يدعي مثلها على المدعى عليه، وإلا فلا يحلف إلا أن يأتي المدعي بلطخ. وقال القاضي أبو الحسن بن القصار: لا بدّ أن يكون المدعى عليه يشبه أن يعامل المدعي، فهذه أربعة أقوال في تفسير الخلطة التي هي شرط في هذا القسم. وقال الشافعي وأبو حنيفة: يحلف على كل تقدير لنا ما رواه سحنون أن رسول الله ﷺ قال: **«البينة على من ادعى واليمين على من أنكر إذا كانت بينهما خلطة وزيادة العدل مقبولة»** وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لا يعدى الحاكم على الخصم إلا أن يعلم أن بينهما معاملة، ولم يرو له مخالف من الصحابة فكان إجماعاً ولأن عمل المدينة كذلك، ولأنه لولا ذلك لتجرأ السفهاء على ذوي الأقدار بتبذيلهم عند الحاكم بالتحليف، وذلك شاق على ذوي الهيآب، وربما التزموا ما لا يلزمهم من الجمل العظيمة من المال فراراً من الحلف كما فعله عثمان رضي الله عنه، وقد يصادفه عقب الحلف مصيبة، فيقال: هي بسبب الحلف فيتعين حسم الباب

. . . .

(الفرق السابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة من يشرع إلزامه بالحلف وقاعدة من لا يلزمه الحلف)

وهو أن الدعوى الصحيحة المستكملة لشروطها المتقدمة أما أن نثبت بدون الشاهدين.

وأما أن لا نثبت إلا بشاهدين فهي قسمان، وفي القسم الثاني قال أو عمرو بن الحاجب: كل دعوى لا تثبت إلا بشاهدين فلا يمين بمجردها، ولا ترد كالقتل العمد والطلاق والعتق، والنسب والولاء

إلا عند قيام مرجح. لأن صيانة الأعراض واجبة، والقواعد تقتضي درء مثل هذه المفسدة احتجوا بالحديث السابق بدون زيادة، وهو عام في كل مدعى عليه فيسقط اعتبار ما ذكرتموه من الشرط.

ولقوله عليه لسلام: «**شاهداك أو يمينه**» ولم يذكر مخالطة، ولأن الحقوق قد تثبت بدون الخلطة فاشتراطها يؤدي إلى ضياع الحقوق، وتختل حكمة الحكام، والجواب عن الأول أن مقصود الحديث بيان من عليه البينة، ومن عليه اليمين لا بيان حال من تتوجه عليه والقاعدة أن اللفظ إذا ورد لمعنى لا يحتج به في غيره. لأن المتكلم معرض عن ذلك الغير، ولهذه القاعدة وقع الرد على أبي حنيفة في استدلاله على وجوب الزكاة في الخضراوات. بقوله

. . . .

والرجعة، والحق ابن فرحون في تبصرته بهذه أمثلة كثيرة، وقال وهذا باب واسع وسيأتي كثير منه في باب القضاء بقول المدعي والمدعى عليه ا هـ.

فانظره وفي القسم الأول قال الأصل وسلمه ابن الشاط كل من توجهت عليه دعوى صحيحة أي مستكملة لشروطها المتقدمة التي منها أن لا يكذبها العرف.

وكانت مما تثبت بدون الشاهدين نوعان الأول ما يشهد بها العرف، فيشرع التحليف بمجردها بلا شرط خلطة ونحوها، وتتفق الأئمة فيها وحصر أبو عمر هذا النوع في خمس مواطن (**الموطن الأول**) أهل التهم والعداء والظلم لكل من كان متهماً بما ادعى عليه من المعاملات (**الموطن الثاني**) الصناع فيما ادعى عليه من أعمالهم أنهم استصنعوهم، والتجار لمن تاجرهم وأهل الأسواق، وأهل الحوانيت فيما ادعي عليهم أنهم باعوه مما يريدونه، ويتجرون فيه بخلاف غير ما يديرونه، ويتجرون فيه فلا يمين فيه إلا بشبهة (**الموطن الثالث**) القائل عند موته لي عند فلان دين، أو تدعى ورثة المتوفي على رجل بأن لمورثهم مالاً عليه من وجه نصوه لأن من ادعى بسبب متوفي فهو بخلاف الحي عند أهل العلم (**الموطن الرابع**) المتضيف عند الرجل، فيدعي عليه (**الموطن الخامس**) العارية والوديعة كان ينزل الغريب المدينة، فيدعي أنه استودع رجل مالاً وزاد في التبصرة موطناً سادساً، وهو القاتل يدعي أن ولي المقتول عفا عنه ففي أحكام ابن سهل عن مالك رضي الله عنه أنه يحلف وموطناً سابعاً وهو من باع سلعة رجل وادعى أنه أمره ببيعها، وأنكره صاحبها وهي قائمة بعينها فإنه يحلف ويأخذها وموضعاً ثامناً، وهو من ادعى على من لقيه بقية كراء حلف المدعى عليه أنه ما اكترى منه شيئاً.

وكذلك إن كان المدعى عليه هو صاحب الدابة حلف إن كان منكراً (**النوع الثاني**) ما لم يتعرض العرف لتكذيبها ولا تصديقها فلا يشرع فيها التحليف إلا بإثبات خلطة مشهور الدعوى دين على غير من تقدم في المواطن المذكورة وكما إذا ادعي على الرجل المبر زمن ليس من شكله ولا نمطه لم تجب له اليمين عليه إلا بثبوت الخلطة كما في تبصرة عن وثائق ابن الهندي ولأصحابنا في الخلطة التي اشترطت في هذا النوع على مشهور المذهب أربعة أقوال (**الأول**) لابن القاسم هي أن يسالفه، أو يبايعه مراراً وإن تقابضا في ذلك اليمن أو السلعة، وتفاصلاً قبل التفرقة (**والثاني**) لسحنون لا بدّ من البيع بين المتداعيين (**والثالث**) للأبهري هي أن تكون الدعوى تشبه أن يدعي مثلها على المدعى عليه، وإلا فلا يحلف إلا أن يأتي المدعي بلطخ

عليه السلام: «**فيما سقت السماء العشران**» مقصود الحديث بيان الجزء الواجب في الزكاة لا بيان ما تجب فيه الزكاة، وعن الأول أيضاً جواب آخر، وهو أن العام في الأشخاص غير عام في الأحوال والأزمنة والبقاع والمتعلقات. كما تقرر في علم الأصول، فيكون الحديث مطلقاً في أحوال الحالفين فيحمل على الحالة المحتملة المتقدمة، وهي الحالة التي فيها الخلطة لأنها المجمع عليها، فلا يحتج به في غيرها، وإلا لكان عاماً في الأحوال وليس كذلك، والجواب عن الثاني أن مقصوده بيان الحصر، وبيان ما يختص به منهما لا بيان شرط ذلك إلا ترى أنه أعرض عن شرط البينة من العدالة وغيرها، أو نقول: ليس هو عاماً في الأشخاص لأن المخالطة للشخص الواحد لا تعم فيحمل على الحالة التي ذكرناها، والحديث الذي رويناه، وعن الثالث أنه معارض بما ذكرناه من تسلط الفسقة السفلة على

....

(**والرابع**) للقاضي أبي حسن بن القصار لا بدّ أن يكون المدعى عليه يشبه أن يعامل المدعي عليه كما في الأصل، قال ابن فرحون في التبصرة، وفي المتيطية، وفسر أصبغ الخلطة، فلم يرَ الذين يصلون في مسجد واحد، ولا الجلساء في الأسواق، ولا الجيران خلطة، ولم يرها إلا بتكرر المبايعة وأن يبيع منه بالنسيئة ا هـ.

قلت: والظاهر أن هذا هو مراد سحنون فأفهم قال ابن فرحون، وفائدة اشتراط كل من تكرار المبايعة، والنسيئة أنه لو بايعه مرة بالنقد وقبض الثمن وتفاصلا لم يكن ذلك خلطة لأنه لم يبق بينهما بقية توجب اليمين قال ووقع في كلام ابن راشد التفرقة بين خلطة المبايعة وبين خلطة المصاحبة، والمؤاخاة فإنه بعد قوله في المدونة عن ابن القاسم، إذا ادعى رجل على رجل كفالة فقال ابن القاسم: لا بدّ من الخلطة قال بريد خلطة صحبة ومؤاخاة لا خلطة مبايعة قال ابن محرز ظاهر المدونة إن الخلطة تعتبر بصحبة مدعي الدين والمدعى عليه بالحمالة والصواب عندي أنه يراعي ذلك من الغريم والمدعى عليه الحمالة ووجه ابن يونس ظاهر المدونة بأن الذي له الدين يقول إنما وثقت بمبايعة من لا أعرف لكفالتك إياه.

فلذلك توجهت له عليه اليمين ا هـ.

قلت والظاهر أن هذا قول خامس في الخلطة ومقابل المشهور قول ابن نافع أن الخلطة لا تشترط في هذا النوع كما في تبصرة ابن فرحون، قال: وفي المتيطية عن ابن عبد الحكم مثله، وإن اليمين تجب على المدعى عليه دون خلطة، وبه أخذ ابن لبابة وغيره من المتأخرين لقوله ﷺ: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**» ا هـ وفي الأصل وبه قال الشافعي وأبو حنيفة: لنا ما رواه سحنون أن رسول الله ﷺ قال البينة على من ادعى واليمين على من أنكر إذا كانت بينهما خلطة وزيادة العدل مقبولة، وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لا يعدي الحاكم على الخصم إلا أن يعلم أن بينهما معاملة، ولم يروِ له مخالف من الصحابة.

فكان إجماعاً، ولأن عمل المدينة.

كذلك ولأنه لولا ذلك لتجرأ السفهاء على ذوي الأقدار بتبذيلهم عند الأحكام بالتحليف وذلك شاق على ذوي الهيئات، وربما التزموا ما لا يلزمهم من الجمل العظيمة من المال فراراً من الحلف، كما فعله عثمان رضي الله عنه، وقد يصادفه عقب الحلف مصيبة، فيقال هي بسبب الحلف فيتعين حسم الباب إلا عند قيام مرجح لأن صيانة الأعراض واجبة والقواعد تقتضي درء مثل هذه المفسدة.

الاتقياء الأخيار بالتحليف عند القضاة، وأنه يفتح باب دعوى أحد العامة على الخليفة أو القاضي أنه استأجره، أو أعيان العلماء أنه قاوله وعاقده على كنس مرحاضه أو خياطة قلنسوته، ونحو ذلك مما يقطع بكذبه فيه، فطريق الجميع بين النصوص والقواعد ما ذكرناه من اشتراط الخلطة، فهذا هو المنهج القويم، وههنا ثلاث مسائل.

(**المسألة الأولى**) أن الخلطة حيث اشترطت قال في الجواهر: تثبت بإقرار الخصم والشاهدين، والشاهد واليمين لأنها أسباب الأموال فتلحق بها في الحجاج. وقال ابن لبابة: تثبت بشهادة رجل واحد وامرأة، وجعله من يأب الخبر وروي عن ابن القاسم.

. . . .

وأما احتجاجهم بالحديث السابق بدون زيادة من جهة أنه عام في كل مدعى عليه، فيسقط اعتبار ما ذكر من الشرط فجوابه من جهتين (**الأولى**) أن مقصود الحديث بيان من عليه البينة ومن عليه اليمين لا بيان حال من تتوجه عليه والقاعدة أن اللفظ إذا ورد لمعنى لا يحتج به في غيره لأن المتكلم معرض عن ذلك الغير، ولهذه القاعدة وقع الرد على أبي حنيفة في استدلاله على وجوب الزكاة في الخضروات بقوله: عليه السلام فيما سقت السماء العشر بأن مقصود الحديث بيان الجزء الواجب في الزكاة لا بيان ما تجب فيه الزكاة (**الجهة الثانية**) إن العام في الأشخاص غير عام في الأحوال والأزمنة والبقاع والمتعلقات.

كما تقرر في علم الأصول فيكون الحديث مطلقاً في أحوال الحالفين، فيحمل على الحالة المحتملة، وهي المتقدمة التي فيها الخلطة لأنها المجمع عليها، فلا يحتج به في غيرها وإلا لكان عاماً في الأحوال، وليس كذلك.

وأما احتجاجهم بقوله عليه السلام: شاهداك أو يمينه، ولم يذكر مخالطة فجوابه من جهتين أيضاً (**الأولى**) أن مقصوده بيان الحصر، وبيان من يختص به منهما لا بيان شرط ذلك ألا ترى أنه أعرض عن شرط البينة من العدالة وغيرها (**الجهة الثالثة**) أنه ليس عاماً في الأشخاص لأن المخالطة للشخص الواحد لا تعم فيحمل على الحالة التي ذكرناها للحديث الذي رويناه.

وأما احتجاجهم بأن الحقوق قد تثبت بدون الخلطة، فاشتراطها يؤدي إلى ضياع الحقوق، وتختل حكمة الحكام فجوابه أنه معارض بما ذكرناه من تسلط الفسقة السفلة على الأتقياء الأخيار بالتحليف عند القضاة، وأنه يفتح باب دعوى أحد العامة على الخليفة أو القاضي أنه استأجره أو على أعيان العلماء أنه قاوله، عاقده على كنس مرحاضه، أو خياطة قلنسوته ونحو ذلك مما يقطع يكذبه فيه فما ذكرناه من اشتراط الخلطة هو المنهج القويم في الجمع بين النصوص والقواعد وسلمة ابن الشاط والله أعلم (**وصل**) في مسائل تتعلق بهذا الفرق.

(**المسألة الأولى**) قال في الجواهر تثبت الخلطة حيث اشترطت بإقرار الخصم والشاهدين، والشاهد واليمين لأنها أسباب الأموال فتلحق بها في الحجاج، وفي كتاب ابن المواز من أقام بالخلطة شاهداً واحداً حلف معه، وتثبت الخلطة ثم يحلف فالمطلوب حينئذٍ، وقاله ابن نافع وابن كنانة، وفي إحكام ابن بطال أن المدعي إذا أحضر خط المدعى عليه وثبت أنه خطه فهو كثبوت إقراره تجب به الخلطة، وقال ابن لبابة تثبت بشهادة رجل واحد وامرأة، وجعله من باب الخبر.

وروي عن ابن القاسم وقول ابن لبابة هو المشهور قال: ابن كنانة: أيضاً تثبت الخلطة بشهادة رجل

(المسألة الثانية) إذا دفع الدعوى بعداوة، والمشهور أنه لا يحلف لأن العداوة مقتضاها الإضرار بالحليف، والبذلة عند الحاكم، وقيل: يحلف لظاهر الخبر.

(المسألة الثالثة) قال أبو عمر: أن خمس مواطن لا تشترط فيها الخلطة. الصانع، والمتهم بالسرقة، والقائل عند موته لي عند فلان دين، والمتضيف عند الرجل فيدعي عليه، والعارية والوديعة.

. . . .

واحد وامرأة واحدة بغير يمين قال ابن راشد، وقول ابن كنانة أحسن، وهو مروى عن ابن القاسم لأن المراد إثبات لطخ الدعوى، وذلك يحصل بالمرأة ا هـ.

من الأصل وابن فرحون في التبصرة (المسألة الثانية) في التبصرة ثبوت الخلطة يوجب اليمين على المطلوب في دعوى السلف الوديعة أو المقارضة أو الشركة أو ما أشبه ذلك إن كانت هذه الدعوى بعد المدة التي يحدها الشهود.

ولذلك يحتاج إلى تحديدها ويعقد في إثبات الخلطة شهد من يسمي أسفل هذا العقد من الشهداء أنهم يعرفون فلاناً وفلاناً معرفة صحيحة تامةً بعينهما واسمهما، ويعرفون فلاناً مخالطاً لفلان ابن فلان ومداخلاً له من كذا وكذا عاماً ولا يعلمون ذلك انقطع بينهما في علمهم إلى حين إيقاع شهادتهم في تاريخ كذا.

ويذكر فيه تعريف الشاهدين بهما إن لم يكن القاضي يعرفهما، وفائدة التحديد بالتاريخ، أن تكون الدعوى داخلة في هذا التحديد، فلو كانت قبلها لم تجب اليمين إلا بثبوت الخلطة وهذه المسألة من جملة المسائل التي لا بدّ من تحديد الأمد فيها.

وكذلك شهادة السماع في الحبس وشهادة الضرر للاختلاف في مدة الحيازة في ذلك، وإن قال إن ذلك كان في مدة الأمد الذي تحده الشهود للخلطة لم تجب اليمين فيه إلا بثبوت الخلطة في مدة الدعوة، ولا تجب بمثل هذه الخلطة يمين في دعوى مبايعة في عقار أو متاع، أو عبيد أو حيوان أو عروض ا هـ (المسألة الثالثة) في التبصرة قال ابن سهل: قال غير واحد من المتأخرين: إنما تراعى الخلطة فيما يتعلق بالذمم من الحقوق وأما الأشياء المعينة التي يقع التداعي فيها بينهما فاليمين لاحقة من غير خلطة، وقيل لا تجب اليمين إلا بالخلطة في الأشياء المعينة وغيرها قال عبد الحق.

وهذا أبين عندي لأن الخلطة إنما رآها العلماء للمضرة الداخلة لو سمع مع كل مدع ا هـ (المسألة الرابعة) في التبصرة اختلف إذا شهد عليه شاهدان فدفعهما بدعوى العداوة، هل تجب له عليه يمين بغير خلطة أم لا قولان المشهور لا تجب ا هـ قال الأصل: لأن العداوة مقتضاها الإصرار بالتحليف والبذلة عند الحكام ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما هو حجة عند الحكام، وقاعدة ما ليس بحجة عندهم)

قد تقدم الفرق بين الأدلة والأسباب والحجاج، وأن الأدلة شأن المجتهدين، والحجاج شأن القضاة والمتحاكمين، والأسباب تعتمد المكلفين، والمقصود ههنا إنما هو الحجاج فنقول: وبالله نستعين الحجاج التي يقضي بها الحاكم سبع عشرة حجة الشاهدان الشاهدان واليمين، والأربعة في الزنا والشاهد واليمين والمرأتان واليمين، والشاهد والنكول والمرأتان والنكول واليمين والنكول وأربعة إيمان في اللعان، وخمسون يميناً في القسامة، والمرأتان فقط في العيوب المتعلقة بالنساء، واليمين وحدها بأن يتحالفا، ويقسم بينهما فيقضي لكل واحد منهما بيمينه والإقرار، وشهادة الصبيان والقافة وقمط الحيطان وشواهدها واليد. فهذه هي الحجاج التي يقضي بها الحاكم، وما عداها، لا يقضي به عندنا، وفيها شبهات واختلاف بين العلماء أنبه عليه فأذكر ما اختلف فيه حجة حجة بانفرادها، وأورد الكلام فيها إن شاء الله تعالى الحجة.

(الأولى الشاهدان) والعدالة فيهما شرط عندنا وعند الشافعي وأحمد بن حنبل. وقال أبو حنيفة: العدالة حق للخصم. فإن طلبها فحص الحاكم عنها وإلا فلا، وعندنا هي حق لله تعالى يجب على الحاكم أن لا يحكم حتى يحققها، وقال: متأخر، والحنفية إنما كان قول المجهول مقبولاً في أول الإسلام حيث كان الغالب العدالة، فالحق النادر بالغالب فجعل الكل عدولاً.

وأما اليوم فالغالب الفسوق فيلحق النادر بالغالب حتى تثبت العدالة، والمنقول عن أبي حنيفة هو الأول، واستثنى الحدود فلا يكتفي فيها بمجرد الإسلام بل لا بدّ من العدالة. لأن الحدود حق لله تعالى، وهو ثابت فتطلب العدالة، وإذا كان المحكوم به حقاً لآدمي يجرحها وجب البحث عنهما. لنا إجماع الصحابة فإن رجلين شهدا عند عمر. فقال: لا أعرفكما، ولا يضركما أن لا أعرفكما. فجاء رجل فقال: أتعرفهما؟ قال: نعم. قال له: أكنت معهما

. . . .

(الفرق الثامن والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما هو حجة عند الحكام وقاعدة ما ليس بحجة عندهم)

وهو أن الحجة واحد الحجاج التي هي شأن القضاة والمتحاكمين بخلاف الأدلة فشأن المجتهدين، وبخلاف الأسباب فإنها تعتمد المكلفين كما تقدم في الفرق بينها، فلا تغفل والحجاج التي يقضي بها الحاكم منحصرة عندنا في سبع عشرة حجة **(الأولى)** الأربعة الشهود **(الثانية)** الشاهدان **(الثالثة)** الشاهدان واليمين **(الرابعة)** الشاهد واليمين **(الخامسة)** المرأتان واليمين **(السادسة)** الشاهد والنكول **(السابعة)** المرأتان

في سفر يتبين عن جواهر الناس؟ قال: لا. قال: فأنت جارهما تعرف صباحهما ومساءهما. قال: لا. قال: أعاملتهما بالدراهم والدنانير التي تقطع بينهما الأرحام؟ قال: لا. فقال؛ ابن أخي ماتعرفهما ائتياني بمن يعرفكما، وهذا بحضرة الصحابة لأنه لم يكن يحكم إلا بحضرتهم، ولم يخالفه أحد فكان إجماعاً، والظاهر أنه ما سأل عن تلك الأسباب من السفر وغيره إلا وقد عرف إسلامها لأنه لم يقل أتعرفهما مسلمين، وليس ذلك استحباباً لأن تعجيل الحكم واجب على الفور عند وجود الحجة لأن أحد الخصمين على منكر غالباً، وإزالة المنكر واجب على الفور، والواجب لا يؤخر إلا لواجب. ولقوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق، ٢] مفهومه أن غير العدل لا يستشهد، وقوله منكم: إشارة إلى المسلمين. فلو كان الإسلام كافياً لم يبق في التقييد فائدة، والعدل مأخوذ من الاعتدال في الأقوال والأفعال، والاعتقاد فهو وصف زائد على الإسلام، وغير معلوم بمجرد الإسلام. وقوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ [البقرة، ٢٨٢] ورضاء الحاكم بهم فرع معرفتهم، وبالقياس على الحدود وبالقياس على طلب الخصم العدالة، فإن فرقوا بأن العدالة حق للخصم فإذا طلبها تعينت، وأن الحدود حق لله تعالى، وهو ثابت عن الله منعنا أن العدالة حق لآدمي بل حق لله تعالى في الجميع فيتجه القياس، ويندفع الفرق بالمنع احتجوا بقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدينْ من رجالكم﴾ [البقرة، ٢٨٢] ولم يشترط العدالة، وبقوله عمر رضي الله عنه: المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في حد، وقبل النبي ﷺ شهادة الأعرابي بعد أن قال له: «**أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله**» فلم يعتبر غير الإسلام، ولأنه لو أسلم كافر بحضرتنا جاز قبول قوله مع أنه لم يتحقق منه إلا الإسلام ولأن البحث لا يؤدي إلى تحقق العدالة، وإذا كان المقصود الظاهر فالإسلام كافٍ في ذلك لأنه أتم وازع، ولأن صرف الصدقة يجوز بناءً على ظاهر الحال من غير بحث، وعمومات النصوص والأوامر تحمل على ظاهرها من غير بحث، فكذلك ههنا يتوضأ بالمياه ويصلي بالثياب بناءً على الظواهر من غير بحث، فكذلك ههنا قياساً عليها، والجواب عن الأول أنه مطلقاً فيحمل على المقيد، وهو قوله: ﴿ذوي عدل منكم﴾ فقيد بالعدالة، وإلا لضاعت الفائدة في هذا القيد، وقيد أيضاً برضاء الحاكم، وهو مشروط

. . . .

والنكول (الثامنة) اليمين والنكول (التاسعة) أربعة أيمان (العاشرة) خمسون يميناً (الحادية عشرة) المرأتان فقط (الثانية عشرة) اليمين وحدها (الثالثة عشرة) الإقرار (الرابعة عشرة) شهادة الصبيان (الخامسة عشرة) القافة (السادسة عشرة) قمط الحيطان وشواهدها (السابعة عشرة) اليد وما عدا هذه السبع عشرة لا يقضي به عندنا وبيان كل حجة من السبع عشرة بانفرادها بتوضيح ما تكون فيه وما فيها من اشتباه واختلاف بين العلماء يستدعي أبواباً ووصولاً ليحصل بذلك تمام الفائدة إن شاء الله تعالى (الباب الأول) في بيان ما تكون فيه الحجة الأولى ودليلها وشروطها وفيه وصلان (الوصل الأول) تكون هذه الحجة في عشرة

بالبحث ولأن الإسلام لا يكفي فيه ظاهر الدار، فكذلك لا يكفي الإسلام في العدالة، وعن الثاني أنه يدل على اعتبار وصف العدالة بقوله عدول، فلو لم يكن معتبراً لسكت عنه، وهو عارض بقوله في آخر الأمر لا يؤخر مسلم بغير العدول، والمتأخر ناسخ للمتقدم، ولأن ذلك كان في صدر الإسلام حيث العدالة غالبة بخلاف غيره.

(وعن الثالث) أن السؤال عن الإسلام لا يدل على عدم سؤاله عن غيره فلعله سأل، أو كان غير هذا الوصف معلوماً عنده.

(وعن الرابع) أنا لانقبل شهادته حتى نعلم سجاياه، وعدم حراته على الكذب، وإن قبلناه فذلك لأجل تيقننا عدم ملابسته ما ينافي العدالة بعد إسلامه.

(وعن الخامس) أنه باطل بالإسلام فإن البحث عنه لا يؤدي إلى يقين، ويحكم الحاكم في القضية التي لا نص فيها ولا إجماع، فإن بحثه لا يؤدي إلى يقين.

وأما الفقر فلا بد من البحث عنه، ولأن الأصل هو الفقر بخلاف العدالة بل وزانه ههنا أن تعلم عدالته في الأصل فأنا لا نبحث عن مزيلها، وكذلك أصل الماء الطهارة، فلا يخرج عن ذلك إلا بتغير لونه أو طعمه أو ريحه، وذلك معلوم بالقطع فلا حاجة إلى البحث، ولأن الأصل الطهارة بخلاف العدالة، وأما العمومات والأوامر فأنا لا نكتفي بظاهرها بل لا بدّ من البحث عن الصارف المخصص وغيره، ولأن الأصل بقاؤها على ظاهرها.

....

مواضع كما في تبصرة ابن فرحون **(الأول)** الزنا فلا بدّ فيها من أربعة لقوله تعالى: ﴿الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾ [النور، ٤] وهي على أربعة أوجه **(الأول)** على معاينته، وهو المتفق على أنه لا بدّ فيه من أربعة شهود **(الوجه الثاني)** على الإقرار به ولو مرة خلافاً لمن يشترط الإقرار به أربع مرات واختلف هل لا بدّ في الشهادة على الإقرار به أربعة لأنها تؤول إلى إقامة الحد فساوت الشهادة على المعاينة لتساوي موجبها، أو يكتفي فيها رجلان كما هو الأصل في الشهادات على الإقرارات إجراء للإقرار بالزنا على ذلك الأصل **(الوجه الثالث)** على الشهادة به واختلف هل يكفي اثنان على شهادة كل واحد من الأربعة الذين شهدوا على المعاينة أي فتكون ثمانية أو لا بدّ من أربعة على كل من الأربعة.

فتكون ستة عشر أو يكفي أربعة فقط يشهدون على كل واحد من الأربعة **(الوجه الرابع)** على كتاب القاضي بثبوته والحكم به واختلف أيضاً في ذلك هل يكفي إثنان أو لا بدّ من أربعة **(الموضع الثاني)** الملاعنة بين الزوجين فإن المذهب إن أقل من يحضر لعان الزوجين أربعة شهود **(الموضع الثالث)** شهادة الأبداد في النكاح وهي كما في المختصر أن ينكح الرجل ابنته البكر من رجل، ولم يحضرهما شهود بل إنما عقد النكاح وتفرقا وقال كل واحد منهما لصاحبه أشهد من لاقيت فلا تتم الشهادة إلا بأربعة شاهدان على الأب وشاهدان على الزوج فإن أشهد كل منهما الشهود الذين أشدهم صاحبه لم تسم هذه أبداداً فلو كانت

(مسألة) لا تقبل عندنا شهادة الكافر على المسلم، أو الكافر على أهل ملته ولا غيرها، ولا في وصية ميت مات في السفر، وإن لم يحضره مسلمون وتمنع شهادة نسائهم في الاستهلال والولادة، ووافقنا الشافعي، وقال ابن حنبل: تجوز شهادة أهل الكتاب في الوصية في السفر إذا لم يكن غيرهم وهم ذمة، ويحلفان بعد العصر ما خانا ولا كتما ولا اشتريا به ثمناً ولو كان ذا قربى، ولا نكتم شهادة الله أنا إذا لمن الآثمين، واختلف العلماء في هذه الآية. فمنهم من حملها على التحمل دون الأداء، ومنهم من قال: المراد بقوله تعالى: ﴿من غيركم﴾ أي من غير عشيرتكم، وقيل: الشهادة في الآية هي اليمين، ولا تقبل في غير هذا عند أحمد ابن حنبل.

وقال أبو حنيفة: يقبل اليهودي على النصراني والنصراني على اليهودي مطلقاً لأن الكفر ملة واحدة، وعن قتادة وغيره يقبل على ملته دون غيرها لنا قول تعالى: ﴿وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة﴾ [المائدة، ٦٤] وقال عليه السلام: «**لا تقبل شهادة عدو على عدوه**». وقياساً على الفاسق بطريق الأولى ولأن الله تعالى أمر بالتوقف في خبر الفاسق، وهذا أولى إذ الشهادة آكد من الخبر وقوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ وفي الحديث قال عليه السلام: «**لا تقبل شهادة أهل دين على غير أهل دينه إلا المسلمون فإنهم عدول عليهم وعلى غيرهم**»، ولأن من لا تقبل شهادته على المسلم لا تقبل على غيره كالعبد، وغيره احتجوا بقوله تعالى: ﴿شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم﴾ [المائدة، ١٠٦] معناه من غير المسلمين من أهل الكتاب. وروي ذلك عن أبي موسى الأشعري وغيره، وإذا جازت على المسلم جازت على الكافر بطريق الأولى، وفي الصحيح أن اليهود جاءت إلى رسول الله ﷺ ومعهم يهوديان، فذكرت له عليه السلام أنهما زنيا فرجمهما عليه السلام، وظاهره أن رجمتهما بشهادتهم، وروى الشعبي أنه عليه السلام قال: «**إن شهد منكم أربعة رجمتهما**»، ولأن الكافر من أهل الولاية لأنه يزوج أولاده، ولأنهم يتدينون في الحقوق.

قال تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾ [آل عمرن، ٧٥] والجواب عن الأول أن الحسن قال: من غير عشيرتكم، وعن قتادة، قال: من غير حلفكم

....

الزوجة مالكة أمر نفسها لم تكمل الشهادة على النكاح إلا بستة اثنان على الناكح واثنان على المنكح واثنان على الزوجة (**الموضع الرابع**) شهادة جلد حد الزنا لمن قذفه شخص فلا تنفع القاذف إلا إذا كان الشهود بذلك أربعة نعم قال ابن رشد في البيان والقياس أنه يدخل الخلاف في هذه المسألة من اختلافهم في كتاب القاضي بثبوت الزنا أنه يكفي فيه اثنان وقد تقدم ذلك (**الموضع الخامس**) شهادة عقوبة الزاني فلا أقل من أربعة شهود يحضرونه (**الموضع السادس**) شهادة السماع في الإحباس وغيرها فلا يجزي فيها أقل من أربعة على قول ابن الماجشون نعم المشهور أنه يجزي فيها اثنان (**الموضع السابع**) الشهادة في باب

فما تعين ما قلتموه، ومعنى الشهادة التحمل، ونحن نجيزه أو اليمين لقوله تعالى: ﴿فيقسمان بالله﴾ [المائدة، ١٠٦] كما قال في اللعان: أو لأن الله تعالى خير بين المسلمين وغيرهم، ولم يقل به أحد فدل على نسخة.

وعن الثاني أنهم لا يقولون به لأن الإحصان من شرطه الإسلام مع أنه نقل أنهما اعترفا بالزنا، فلم يرجمهما بالشهادة مع أن الصحيح أنه إنما رجمهما بالوحي لأن التوراة لا يجوز الاعتماد عليها لما فيها من التحريف، وشهادة الكفار غير مقبولة، وقال ابن عمز: كان حد المسلمين يومئذٍ الجلد فلم يبق إلا الوحي الذي يخصصهما.

وعن الثالث أن الفسق وإن نافى الشهادة عندنا فإنه لا ينافي الولاية. لأن وازعها طبيعي بخلاف الشهادة وازعها ديني. فافترقا لأن تزويج الكفار عندنا فاسد، والإسلام يصححه.

. . . .

الاسترعاء فأقلهم أربعة أيضاً على قول ابن الماجشون والمشهور اثنان (الموضع الثامن) من الشهادة في الترشيد، والتسفيه قال ابن الماجشون وغيره من أصحاب مالك يشترط فيهم الكثرة، وأقلهم أربعة شهود، والمشهور أنه يجزيء في ذلك اثنان (الموضع التاسع) شهادة من قطع اللصوص عليهم الطريق قال: تقبل شهادتهم عليهم إذا كانوا كثيراً وأقل الكثير أربعة، وقال ابن الماجشون والمغيرة وابن دينار لا يجزيء في ذلك أقل من أربعة، وقال مطرف وابن القاسم يجوز عدلان (الموضع العاشر) الشهادة في الرضاع قال ابن عبد السلام حكى بعضهم عن أبي بكر بن الجهم من أصحابنا أنه لا يقبل فيها أقل من أربعة، والمشهور أنه يثبت بشاهدين وبأمرأتين ا هـ.

المراد من التبصرة فانظرها (الوصل الثاني) في تبصرة ابن فرحون يشترط في الشهادة على الزنا أن يكونوا أربعة رجال ذكور عدول يشهدون بزنا واحد مجتمعين في أداء الشهادة غير مفترقين بأنه أدخل فرجه في فرجها كالمرود في المكحلة وظاهر المذهب جواز النظر إلى الفرج قصداً للتحمل.

وللحاكم أن يسألهم كما يسأل الشهود في السرقة ما هي ومن أين وإلى أين وفروع هذا الباب مشهورة في محالها ا هـ بلفظه، وقال الأصل في نظائر أبي عمران يشترط اجتماع الشهود عند الأداء في الزنا والسرقة ولا يشترط في غيرهما، وصعب على دليل يدل على ذلك، وقد تقدم إن المناسبات بمجردها لا تكفي في اشتراط الشروط بل لا بدّ من قياس صحيح أو نص صريح.

وأما قولنا ذلك أبلغ في طلب الستر على الزناة وحفظ الأعضاء عن الضياع فهذا لا يكفي في هذا الشرط.

وإلا لأمكن على هذا السياق أن يشترط التبريز في العدالة أو أن يكون الشاهد من أهل العلم والولاية.

وغير ذلك من المناسبات أيضاً وهي على خلاف الإجماع فلم يبق إلا اتباع موارد النصوص، والأدلة الصحيحة وغير ذلك صعب جداً ا هـ.

وسلمه ابن الشاط فافهم والله أعلم.

الباب الثاني في بيان ما تكون فيه الحجة الثانية وشروطها وفيه وصلان:

(الوصل الأول) في التبصرة القضاء بشاهدين لا يجزيء غيرهما في النكاح والرجعة والطلاق والخلع

وعن الرابع أنه معارض بقوله تعالى في آخر الآية: ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل. فأخبر تعالى أنهم يستحلون مالنا، وجميع أدلتكم معارضة بقوله تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيآت أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [الجاثية، ٢١] فنفى تعالى التسوية فلا تقبل شهادتهم، وإلا لحصلت التسوية وكقوله تعالى: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ [الحشر، ٢٠] قال الأصحاب: وناسخ الآية قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾.

(فرع مرتب) قال ابن أبي زيد في النوادر: لو رضي الخصم بالحكم بالكافر أو المسخوط لم يحكم له به. لأنه حق لله تعالى.

(الحجة الثانية) الشاهدان واليمين ما علمت عندنا، ولا عند غيرنا خلافاً في قبول شهادة شاهدين مسلمين عدلين في الدماء والديون، وقال مالك: إن شهد له بعين في يد أحد لا يستحقها حتى يحلف ما باع ولا وهب، ولا خرجت عن يده بطريق من الطرق المزيلة للملك، وهو الذي عليه الفتوى والقضاء، وعلله الأصحاب بأنه يجوز أن يكون باعها لهذا المدعى عليه، أو لمن اشتراها هذا المدعي عليه منه، ومع قيام الاحتمال لا بدّ من اليمين، وهذا مشكل بالديون فإنه يجوز أن يكون أبرأه من الدين، أو دفعه له أو عاوضه عليه، ومع ذلك فلا اعتبار بهذه الاحتمالات، فكذلك ههنا لا سيما وجل الشهادات في الدماء وغيرها الاستصحاب، وإذا قبلناهما في القتل، ويقتل وبهما مع جواز العفو فلأن يقضي بهما في الأموال بطريق الأولى، وبالجملة فاشتراط اليمين مع الشاهدين ضعيف.

ولقوله عليه السلام: «**شاهداك أو يمينه**» ولقوله تعالى: ﴿شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة، ٢٨٢] وظاهر هذه النصوص أنهما حجة تامة وما علمت أنه ورد حديث صحيح في اشتراط اليمين، وإثبات المشروط بمجرد المناسبات، والاحتمالات صعب. فلو قال قائل: لا نقبل في الدماء من في طبعه خور أو خوف من القتل مع تبريزه في العدالة. لأن ذلك يبعثه على حسم مادة القتل ولا يقبل في الدماء، وأحكام الأبدان الشبان من العدول بل الشيوخ لعظم الخطر في أحكام الأبدان، ونحو ذلك من المسببات والمناسبات كان هذا

. . . .

والتمليك والمبارأة، والعتق والإسلام والردة والولاء، والنسب والكتابة والتدبير والبلوغ والعدة والجرح والتعديل والشرب والقذف، والحرابة والشركة والإحلال والإحصان وقتل العمد.

وكذلك الوكالة والوصية عند أشهب، وفي التنبيه لأن المناصف واختلل في الشاهد الواحد على التوكيل بالمال عن غائب هل يحلف الوكيل معه ليثبت التوكيل أو لا الأشهر المنع واستحسنه اللخمي إلا أن يتعلق بذلك التوكيل حق للوكيل مثل أن يكون على الغائب دين أو لأنه يقر المال في يده قراضاً أو ما أشبه ذلك فيحلف ويستحق ا هـ المراد (الوصل الثاني) في التبصرة هذه الإحكام لا تثبت إلا بشاهدين ذكرين حرين عدلين قاله ابن راشد وغيره ا هـ.

مروقاً من القواعد ومنكراً من القول لا سيما والقياس على الدين يمنع من ذلك، والفرق في غاية العسر، وإثبات شرط بغير حجة خلاف الإجماع، وإن ثبت الفرق فمذهب الشافعي وغيره عدم هذا الشرط، وهو الصحيح.

(الحجة الثالثة) الأربعة في الزنا لقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾ [النور، ٤].

(تنبيه) في نظائر أبي عمران يشترط اجتماع الشهود عند الأداء في الزنا والسرقة، ولا يشترط في غيرهم وصعب على دليل يدل على ذلك، وقد تقدم أن المناسبات بمجردها لا تكفي في اشتراط الشروط بل لا بدّ من قياس صحيح أو نص صريح.

وأما قولنا ذلك: أبلغ في طلب الستر على الزناة، وحفظ الأعضاء عن الضياع فهذا لا يكفي في هذا الشرط، فيمكن أيضاً على هذا السياق أن نشترط التبريز في العدالة لو يكون الشاهد من أهل العلم والولاية وغير ذلك من المناسبات، وهي على خلاف الاجتماع فلم يبق إلا اتباع موارد النصوص، والأدلة الصحيحة وغير ذلك صعب جداً.

(الحجة الرابعة) الشاهد واليمين قال به مالك والشافعي وابن حنبل: وقال أبو حنيفة: ليس بحجة، وبالغ في نقض الحكم أن حكم به قائلاً هو بدعة، وأول من قضي به معاوية، وليس كما قال: بل أكثر العلماء قال به والفقهاء السبعة وغيرهم: لنا وجوه.

(الأول) في الموطأ أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، وروى في المسانيد بألفاظ متقاربة، وقال عمرو بن دينار: رواية عن ابن عباس ذلك في الأموال.

(الثاني) إجماع الصحابة على ذلك، وروى ذلك عن أبي بكر وعمر وعلي وأُبي بن كعب وعدد كثير من غير مخالف. روى ذلك النسائي وغيره.

(الثالث) ولأن اليمين تشرع في حق من ظهر صدقه وقوي جانبه، وقد ظهر لك في حقه بشاهده.

(الرابع) أنه أحد المتداعيين فتشرع اليمين في حقه إذا رجح جانبه كالمدعي عليه.

. . . .

وفي الأصل والعدالة فيهما شرط عندنا، وعند الشافعي وأحمد بن حنبل وهي حق الله تعالى عندنا يجب على الحاكم أن لا يحكم حتى يحققها والمنقول عن أبي حنيفة أن العدالة حق للخصم فإن طلبها فحص الحاكم عنها وإلا فلا.

وقال متأخروا الحنفية إنما كان قول المجهول مقبولاً في أول الإسلام حيث كان الغالب العدالة فالحق النادر بالغالب، فجعل الكل عدولاً.

وأما اليوم فالغالب الفسوق فيلحق النادر بالغالب حتى تثبت العدالة نعم استثنى أبو حنيفة الحدود

(الخامس) قياساً للشاهد على اليد.

(السادس) ولأن اليمين أقوى من المرأتين لدخولها في اللعان دون المرأتين، وقد حكم بالمرأتين مع الشاهد فيحكم باليمين.

(السابع) ولقوله عليه السلام: **«البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»**، وهي مشتقة من البيان، والشاهد واليمين يبين الحق.

(الثامن) قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ [الحجرات، ٦] وهذا ليس بفاسق فوجب أن يقبل قوله مع اليمين. لأنه لا قائل بالفرق: احتجوا بوجوه.

(الأول) قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ [البقرة، ٢٨٢] فحصر المشروع عند عدم الشاهدين في الرجل والمرأتين، والشاهد واليمين زيادة في النص والزيادة نسخ، وهو لا يقبل في الكتاب بخبر الواحد.

(الثاني) قوله عليه السلام لحضرمي ادعى على كندي: **«شاهداك أو يمينه»** ولم يقل شاهدك ويمينك.

(الثالث) قوله عليه السلام: **«البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»**، فحصر البينة في جهة المدعي واليمين في جهة المنكر. لأن المبتدأ محصور في خبره واللام للعموم، فلم تبق يمين في جهة المدعي.

(الرابع) أنه لما تعذر نقل البينة للمنكر تعذر نقل اليمين للمدعي.

(الخامس) القياس على أحكام الأبدان.

(السادس) أن اليمين لو كان كالشاهد لجاز تقديمه على الشاهد كأحد الشاهدين مع الآخر ولجاز إثبات الدعوى بيمين، والجواب عن الأول إنا لا نسلم أنه زيادة سلمناه لكن تمنع أنه نسخ لأن النسخ الرفع، ولم يرتفع شيء، وارتفاع الحصر يرجع إلى أن غير المذكور غير مشروع، وكونه غير مشروع يرجع إلى البراءة الأصيلة، والبراءة الأصيلة ترجع بخبر الواحد اتفاقاً، لأن الآية واردة في التحمل دون الأداء لقوله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين

. . . .

فقال: لا يكتفى فيها بمجرد الإسلام بل لا بدّ فيها من العادلة لأن الحدود حق لله تعالى، وهو ثابت فتطلب العدالة، وإذا كان المحكوم به حقاً لآدمي وجب بجرحها البحث عنها لنا أربعة وجوه **(الأول)** إجماع الصحابة.

وذلك أن رجلين شهدا عند عمر فقال: لا أعرفكما، ولا يضركما فجاء رجل فقال: أتعرفهما قال نعم: قال له أكنت معهما في سفر يتبين عن جواهر الناس قال لا قال فأنت جارهما تعرف صباحهما ومساؤهما قال لا قال أعاملتهما بالدراهم والدنانير التي تقطع بهما الأرحام قال لا قال ابن أخي ما تعرفهما ائتياني بمن يعرفكما.

إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ [البقرة، ٢٨٢] والشرط للاستقبال فهو للتحمل، ولقوله تعالى: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ [البقرة، ٢٨٢] واليمين مع الشاهد لا تدخل في التحمل، فالحصر في التحمل باقٍ، ولا نسخ على التقديرين ولأن اليمين تشرع في حق من ادعى رد الوديعة، وجميع الأمناء والقسامة واختلاف المتبايعين وينتقض ما ذكرتموه بالنكول وهو زيادة في حكم الآية، وعن الثاني أن الحصر ليس مراد بدليل الشاهد والمراثين، ولأنه قضاء يخص باثنين لخصوص حالهما فيعم ذلك النوع، ونحن نقول: كل من وجد في حقه تلك الصفة لا يقبل منه إلا شاهدان، وعليكم أن تبينوا تلك الحالة مما قلنا نحن فيها بالشاهد واليمين، وعن الثالث أن اليمين التي على المنكر لا تتعداه، لأن اليمين التي عليه هي اليمين الدافعة، واليمين مع الشاهد هي الجالبة فهي غيرها فلم يبطل الحصر، وهو الجواب عن قولكم: لما لم تتحول البينة لم تتحول اليمين، فإنا لم نحول تلك اليمين بل أثبتنا يميناً أخرى بالسنة مع أن التحويل واقع غير منكر، لأنه لو ادعى عليه فأنكر لم يكن للمنكر إقامة البينة، ولو ادعى القضاء كان له إقامة البينة مع أنها بينة ثابتة في

. . . .

وهذا بحضرة الصحابة لأنه لم يكن يحكم إلا بحضرتهم، ولم يخالفه أحد فكان إجماعاً والظاهر أنه ما سأل عن تلك الأسباب من السفر وغيره إلا وقد عرف إسلامهما لأنه لم يقل أتعرفهما مسلمين وليس ذلك استحباباً لأن تعجيل الحكم واجب على الفور عند وجود الحجة لأن أحد الخصمين على منكر غالباً وإزالة المنكر واجب على الفور والواجب لا يؤخر إلا لواجب (الوجه الثاني) قوله واشهدوا ذوي عدل منكم فإن مفهومه أن غير العدل لا يستشهد، وقوله منكم إشارة إلى المسلمين، فلو كان الإسلام كافياً لم يبق في التقييد فائدة، والعدل مأخوذة من الاعتدال في الأقوال والأفعال والاعتقاد فهو وصف زائد على الإسلام، وغير معلوم بمجرد الإسلام (الوجه الثالث) قوله تعالى: ممن ترضون من الشهداء، ورضاء الحاكم بهم فرع معرفتهم (الوجه الرابع) القياس على الحدود وعلى طلب الخصم العدالة فإن فرقوا بأن العدالة حق للخصم، فإذا طلبها تعينت، وإن الحدود حق لله، وهو ثابت عن الله منعنا أن العدالة حق لآدمي: بل لله تعالى في الجميع، فيتجه القياس، ويندفع الفرق.

وأما احتجاهم بقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ ولم يشترط العدالة، فجوابه أنه مطلق، فيحمل على المقيد، وهو قوله: ذوي عدل منكم فقيد بالعدالة وإلا لضاعت الفائدة في هذا التقييد، وأيضاً برضاء الحاكم، وهو مشروط بالبحث، ولأن الإسلام لا يكفي فيه ظاهر الدار.

فكذلك لا يكفي الإسلام في العدالة.

وأما احتجاجهم بقول عمر رضي الله عنه: المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدداً في حد فجوابه أن قوله عدول يدل على اعتبار، وصف العدالة إذ لو لم يكن معتبراً لسكت عنه على أنه معارض بقوله: في آخر الأمر لا يؤسر مسلم بغير العدول، والمتأخر ناسخ للمتقدم، ولأن ذلك كان في صدر الإسلام حيث العدالة غالبة بخلاف غيره.

وأما احتجاجهم بأن النبي ﷺ قبل شهادة الإعرابي بعد أن قال له؛ أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول

الحالين، وعن الرابع بأن أحكام الأبدان أعظم، ولذلك لا يقبل فيها النساء وعن الخامس الفرق بأن الشاهدين معناهما مستويان، فلا مزية لأحدهما على الآخر في التقديم وأما اليمين فإنما تدخل لتقوية جهة الشاهد فقبله لا قوة، فلا تدخل ولا تشرع، والشاهدان شرعا لأنهما حجة مستقلة مع الضعف.

(تنبيه) وافقنا أبو حنيفة في أحكام الأبدان، وخالفنا الشافعي فيحلف المدعي عليه قبل قيام شاهد، فإن نكل حلف المدعي لنا وجوه.

(الأول) قوله عليه السلام **«لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»**. فأخبر عليه السلام أنه لا يثبت إلا بهما، فمن قال: باليمين مع النكول فعليه الدليل.

(الثاني) قوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق، ٢] وإنما أمر بهذه الشهادة لأنها سبب الثبوت فينحصر الثبوت فيها، وإلا لزم البيان في تأسيس القواعد، وهو خلاف الأصل وعملا بالمفهوم.

. . . .

الله، فلم يعتبر غير الإسلام فجوابه أن السؤال عن الإسلام لا يدل على عدم سؤاله من غيره فلعله سأل، أو كان غير هذا الوصف معلوماً عنده.

وأما احتجاجهم بأن الكافر لو أسلم بحضرتنا جاز قبول قوله: مع أنه لم يتحقق منه إلا الإسلام فجوابه أنا لا نقبل شهادته حتى نعلم سجاياه، وعدم جرأته على الكذب، أو أنا قبلناه لأجل تيقننا عدم ملابسته ما ينافي العدالة بعد إسلامه.

وأما احتجاجهم بأن البحث لا يؤدي إلى تحقق العدالة وإذا كان المقصود الظاهر فالإسلام كافٍ في ذلك لأنه أتم وازع ولأن صرف الصدقة يجوز بناءً على ظاهر الحال من غير بحث، وعمومات النصوص والأوامر تحمل على ظاهرها من غير بحث.

فكذلك ههنا يتوضأ بالمياه ويصلي بالثياب بناءً على الظواهر من غير بحث.

فلذلك ههنا قياساً عليها فجوابه إن البحث كما لا يؤدي إلى تحقق العدالة، كذلك لا يؤدي إلى تحقق الإسلام والقضية التي لا نص فيها، ولا إجماع يحكم الحاكم فيها مع أن بحثه لا يؤدي إلى يقين، ويفرق بين الفقر والماء، والثوب وبين العدالة بأن العدالة ليست هي الأصل بل إذا علمت عدالته في الأصل، فلا تبحث عن مزيلها لأن الأصل عدمه وأما الفقر فهو الأصل فلا بدّ من البحث عنه.

وأما الماء فأصله الطهارة، ولا يخرج عن ذلك إلا بتغير لونه أو طعمه، أو ريحه وذلك معلوم بالقطع، فلا يحتاج إلى البحث.

وكذلك أصل الثوب الطهارة، فيحمل عليها ولا يبحث عن مزيلها، ولا نسلم الاكتفاء بظاهر العمومات والأوامر بل لا بدّ من البحث عن الصارف المخصص وغيره لأن الأصل بقاؤها على ظاهرها (مسألة) في بداية حفيد ابن رشد، وفي الأصل وسلمه ابن الشاط اتفقوا على أن الإسلام شرط في قبول الشهادة، وأنه لا تجوز شهادة الكافر إلا ما اختلفوا فيه من جوازها في الوصية في السفر أي وعلى أهل ملته فعندنا وعند الشافعي لا تقبل شهادة الكافر على المسلم أو الكافر على أهل ملته ولا غيرها ولا في

(الثالث) أن الشاهد والمرأتين أقوى من اليمين، والنكول لأنها حجة من جهة المدعي ولم يثبت فيها فلا يثبت بالآخر.

(الرابع) ما ذكروه يؤدي إلى استباحة الفروج بالباطل. لأنه إذا أحبها ادعى عليها فتنكر فيحلفها فتنكل فيحلف، ويستحقها بتواطىء منهما.

(الخامس) أن المرأة قد تكره زوجها فتدعي عليه في كل يوم فتحلفه، وكذلك الأمة تدعي العتق، وهذا ضرر عظيم احتجوا بوجوه.

(أحدها) قضية عبد الرحمن بن سهل، وهي في الصحاح، وقال فيها عليه السلام: **«تحلف لكم يهود خمسين يميناً»**.

(الثاني) أن كل حق توجهت اليمين فيه على المدعى عليه، فإذا نكل ردت على المدعي قياساً على المال.

(الثالث) القياس على اللعان فإن المرأة تحد بيمين الزوج، ونكولها من اليمين.

(الرابع) قوله عليه السلام: **«البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»**، وهو عام يتناول صورة النزاع.

. . . .

وصية ميت مات في سفر وإن لم يحضر مسلمون، وتمنع شهادة نسائهم في الاستهلال والولادة بل قال أبو زيد من أصحابنا في كتابه النوادر لو رضي الخصم بالحكم بالكافر، والمسخوط لم يحكم له به لأنه حق لله تعالى، وقال أبو حنيفة يقبل اليهودي على النصراني، والنصراني على اليهودي مطلقاً لأن الكفر ملة واحدة، وقال أبو حنيفة وأحمد بن حنبل تجوز شهادة أهل الكتاب في الوصية في السفر، وإذا لم يكن غيرهم، وهم ذمة ويحلفان بعد العصر ما خانا ولا كتما ولا اشتريا به ثمناً، ولو كان ذا قربى، ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين وروي عن قتادة، وغيره يقبل الكافر على ملته دون غيرها لنا قوله تعالى وألقينا بينهم العداوة، والبغضاء إلى يوم القيامة، وقال عليه السلام: **«لا تقبل شهادة عدو على عدوه وقياساً»** على الفاسق بطريق الأولى، وذلك أن الله تعالى أمر بالتوقف في خبر الفاسق، وهنا أولى إذ الشهادة آكد من الخبر، وقوله تعالى ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾، وفي الحديث قال عليه السلام: لاتقبل شهادة أهل دين على غير أهل دينه إلا المسلمين فإنهم عدول عليهم، وعلى غيرهم، ولأن من لا تقبل شهادته على المسلم لا تقبل على غيره كالعبد.

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوي عدل منكم أو آخران من غيركم﴾ [المائدة، ١٠٦] قالوا فإن معناه من غير المسلمين من أهل الكتاب، وروي ذلك عن أبي موسى الأشعري وغيره، وقال غير ابن حنبل وإذا جاز على المسلم جازت على الكافر بطريق الأول، فجوابه بوجوه **(الأول)** أن الحسن قال من غير عشيرتكم، وعن قتادة قال: من غير خلقكم فما تعين ما قالوه **(الثاني)** إن معنى الشهادة التحمل، ونحن نجيزه أو اليمين لقوله تعالى: ﴿**فيقسمان بالله**﴾ كما قال في اللعان **(الثالث)** إن الله تعالى خير بين المسلمين وغيرهم، ولم يقل به أحد فدل على نسخه.

(الخامس) أنه عليه السلام قال لركانة لما طلق امرأته: **«البتة ما أردت بالبتة»**، قال: واحدة. فقال له عليه السلام: **«الله ما أردت إلا واحدة»**؟ فقال: والله ما أردت إلا واحدة، فحلفه بعد دعوى امرأته الثلاث، والجواب عن الأول أن الإيمان تثبت بعد اللوث، وهو وجوده مطروحاً بينهم وهم أعداؤه، وغلظت خمسين يميناً بخلاف صورة النزاع في المقيس، ولأن القتل نادر، وفي الخلوات حيث يتعذر الإشهاد فغلظ أمره لحرمة الدماء. وعن الثاني أن المدعى عليه ههنا لا يحلف بمجرد الدعوى فانحسمت المادة. وعن الثالث أن اللعان مستثنى للضرورة، ولا ضرورة ههنا فجعلت الإيمان مقام الشهادة لتعذرها، وضرورة الأزواج لنفي العار، وحفظ النسب. وعن الرابع أنه مخصوص بما ذكرناه من الضرورات وخطر الباب. وعن الخامس وإن صح الفرق أن أصل الطلاق يثبت بلفظ صالح بل ظاهر للثلاث، ودعوى المرأة أصل الطلاق ليس فيه ظهور بل مرجوح باستصحاب العصمة. (تنبيه).

قال العبدي: يثبت بالشاهد واليمين في مذهب مالك أربعة. الأموال والكفالة والقصاص في جراح العمد، والخلطة التي هي شرط في التحليف في بعض الأموال، والذي لا يثبت بالشاهد واليمين ثلاثة عشر النكاح والطلاق والعتاق، والولاء والأحباس والوصايا لغير المعين وهلال رمضان، وذي الحجة والموت والقذف والإيصاء، وترشيد السفيه، ونقل الشهادة، والمختلف فيها هل نثبت بهما أم لا؟ خمسة[1] الوكالة، ونكاح امرأة قد ماتت، والتجريح والتعديل.

. . . .

وأما احتجاجهم بما في الصحيح من أن اليهود جاءت إلى رسول الله ﷺ، ومعهم يهوديان فذكرت له عليه السلام أنهما زينا فرجمهما عليه السلام وظاهره إن رجمهما بشهادتهم وروى الشعبي أنه عليه السلام قال: **«إن شهد منكم أربعة رجمتهما»** فجوابه بوجوه **(الأول)** أنهم لا يقولون به لأن الإحصان من شرط الإسلام **(الثاني)** أنه نقل أنهما اعترفا بالزنا فلم يرجمهما بالشهادة **(الثالث)** إن الصحيح أنه إنما رجمهما بالوحي لأن التوراة، لا يجوز الاعتماد عليها لما فيها من التحريف، وشهادة الكفار غير مقبولة، وقال ابن عمر: كأحد المسلمين يومئذٍ الجلد فلم يبق إلا الوحي الذي يخصمهما.

وأما احتجاجهم بأن الكافر من أهل الولاية لأنه يزوج أولاده فجوابه أن الفسق عندنا لا ينافي الولاية لأن وازعها طبيعي، وينافي الشهادة لأن وازعها ديني، فافترقا لأن تزويج الكفار عندنا فاسد، والإسلام يصححه.

وأما احتجاجهم بأنهم يدينون في الحقوق قال تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يأده إليك﴾ فجوابه إن هذا معارض بقوله تعالى في آخر الآية ﴿ذلك بأنهم قالوا: ليس علينا في الأميين

---

(١) انما عد أربعة.

(تنبيه) قول مالك رحمه الله الشاهد واليمين في القصاص في جراح العمد اعتماداً على أنها يصالح عليها بالمال. في بعض الأحوال مشكل جداً فإنه إلغاء للأصل، واعتبار للطوارىء البعيدة، وذلك لازم له في النفس أيضاً، وهو خلاف الإجماع، ويشكل عليه أيضاً بأنه لم يقل بهما في الأحباس مع أنها منافع، ولا في الولاء ومآله إلى الإرث وهو مال، والوصايا وهي مال، وترشيد السفيه يؤل لصحة البيع وغيره وهو مال، والمال في هذه الصور أقرب من المال في جراح العمد لا سيما وهو يبيح القصاص بذلك ومتى يقع الصلح فيها فهي مشكلة، وعدم قبوله هذه الحجة في الأحباس، وما ذكر معها مشكل مع أن قاعدة المذهب أن الوكالة إذا كانت تؤل إلى مال تثبت بالشاهد واليمين، وكذلك كل ما مآله إلى المال عكسه لا يثبت بالشاهد واليمين فتأمل ذلك إلا أن يريد في الحبس على غير المعين، فإنه يتعذر الحلف من غير المعين كالوصية لغير المعين، وهو الذي تقتضيه قواعد المذهب.

(الحجة الخامسة) المرأتان واليمين هي حجة في الأموال يحلف مع المرأتين ويستحق، وقاله أبو حنيفة: ومنعه الشافعي وابن حنبل، ووافقنا في الشاهد واليمين لنا وجوه.

(الأول) أن الله تعالى أقام المرأتين مقام الرجل فيقضي بهما مع اليمين كالرجل.

ولما علل عليه السلام نقصان عقلهن. قال: «**عدلت شهادة امرأتين بشهادة رجل**»، ولم يخص موضعاً دون موضع.

. . . .

الأميين سبيل﴾ [آل عمران، ٧٥] فأخبر تعالى أنهم يستحلون مالنا بل جميع أدلتكم معارضة، بقوله تعالى ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيآت، إن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [الجاثية، ٢١] وقوله تعالى: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ [الحشر، ٢٠] فنفي تعالى التسوية فلا تقبل شهادتهم، وإلا لحصلت التسوية قال الأصحاب وناسخ الآية قوله: تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ ا هـ والله أعلم.

(الباب الثالث) في بيان ما تكون الحجة الثالثة، وشروط اليمين زيادة على شروط الشاهدين المذكورة والمدرك، وفيه وصول **(الوصل الأول)** في التبصرة قال ابن راشد ويمين القضاء متوجهة على من يقوم أي بالنية التامة على الميت أو على الغائب أو على اليتيم أو على الأحباس أو على المساكين، وعلى كل وجه من وجوه البر وعلى بيت المال، وعلى من استحق شيئاً من الحيوان ولا يتم الحكم إلا بها ا هـ. قال البلجي في مفيد الحكام اجع من علمت من أصحاب مالك أنه لا يتم لمستحق غير الرباع، والعقار حكم إلا بعد يمينه، قال: ورأى بعض مشائخنا ذلك لازماً في العقار والرباع، وبعضهم لم يرَ في ذلك يميناً ا هـ.

وفي معين الحكام اختلف فيمن استحق شيء من الرباع أو الأصول هل عليه يمين أم لا، وهذا الثاني هو الذي ذهب إليه مالك وجرى عليه العمل ووجهه أن الرباع مما جرت العادة بكتب الوثائق فيها عند انتقال الملك عليها، والإعلان بالشهادة فيها فإذا لم يكن عند المدعى عليه شيء من العقود والمكاتب، وقامت البينة للطالب قويت حجته واكتفى بالبينة عن أحلافه بخلاف سائر المتمولات التي يخفي وجه انتقالها، ويقل حرص الناس على المشاحنة في كتب الوثائق فيها، فتوجهت اليمين لذلك وعلى أن عليه

(الثاني) أنه يحلف مع نكول المدعي عليه فمع المرأتين أقوى. الثالث أن المرأتين أقوى من اليمين لأنه لا يتوجه عليه يمين معهما، ويتوجه مع الرجل، وإذا لم يعرج على اليمين إلا عند عدمهما كانتا أقوى، فيكونان كالرجل فيحلف معهما. احتجوا بوجوه.

(الأول) أن الله تعالى إنما شرع شهادتهن مع الرجل، فإذا عدم الرجل ألغيت.

(الثاني) أن البينة في المال إذا خلت عن رجل لم تقبل، كما لو أشهد أربع نسوة، فلو أن امرأتين كالرجل لتم الحكم بأربع، ويقبلن في غير المال كما يقبل الرجل، ويقبل في غير المال رجل وامرأتان.

(الثالث) أن شهادة النساء ضعيفة فتقوى بالرجل، واليمين ضعيفة فيضم ضعيف إلى ضعيف، والجواب عن الأول أن النص دل على أنهما يقومان مقام الرجل، ولم يتعرض لكونهما لا يقومان مقامه مع اليمين فهو مسكوت عنه، وقد دل عليه الاعتبار المتقدم، كما دل الاعتبار على اعتبار القمط في البنيان، والجذوع وغيرها، وعن الثاني أنا قد بينا أن المرأتين أقوى من اليمين، وإنما لم يستقل النسوة في أحكام الأبدان لأنها لا يدخلها الشاهد واليمين، ولأن تخصيص الرجال بموضع لا يدل على قوتهم، لأن النساء قد خصصن بعيوب الفرج وغيرها، ولم يدل ذلك على رجحانهن على الرجال، وهو الجواب عن الثالث.

. . . .

يميناً مطلقاً وهو قول ابن وهب وابن القاسم في كتاب الاستحقاق من العتبية لا بدّ من يمين من استحق شيئاً من ذلك أنه ما باع، وما وهب كالعروض والحيوان واتفقوا في غير الأصول أنه لا يقضي لمستحق شيئاً من ذلك حتى يحلف، أو ليس على من أقام بينة في أرض أو حيوان أو سلعة يمين إلا أن يدعي الذي ذلك في يديه أمراً يظن بصاحبه أنه قد فعله، فيحلف ما فعله، ويأخذ وهو قول ابن كنانة، وقال بعض المتأخرين هذا إذا استحقت من يد غير غاصب.

وأما إن استحقت من يد غاصب فلا يمين على مستحقها إذا ثبت ملكها له ا هـ قال ابن فرحون ومما يحكم فيه باليمين مع الشاهدين كما في الطرر من شهد له شاهدان على خط غريمه بما ادعاه عليه، والغريم جاحد، فلا يحكم له بمجرد الشهادة على خطه حتى يحلف معهما فإذا حلف أنه لحق وما اقتضيت شيئاً مما كتب به خطه أعطى حقه.

ومن ذلك شهادة السماع قال ابن محرز لا يقضي لأحد بشهادة السماع إلا بعد يمينه لاحتمال أن يكون أهل السماع من شاهد واحد والشاهد الواحد لا بدّ معه من اليمين، ومن ذلك أيضاً إذا جعل الزوج لزوجته أو غاب عنها أكثر من سنة مثلاً فأمرها بيدها وأشهد على ذلك وغاب فأرادت الأخذ بشرطها عند الأجل وأثبت عند الحاكم الزوجية، والغيبة واتصالها والشرط بذلك فلا بدّ أن تحلف أنها ما تركت ما جعله بيدها، وأنه غاب أكثر من المدة التي شرطها، وهذه يمين استبراء.

ومن ذلك إذا أقامت للغريم المجهول الحال بأنه معدم فلا بدّ من يمينه أنه ليس له مال ظاهر ولا باطن، وإن وجد مالاً ليؤدين حقه عاجلاً لأن البينة إنما شهدت على الظاهر، ولعله غيب مالاً، ومن ذلك المرأة

(الحجة السادسة) الشاهد والنكول حجة عندنا خلافاً للشافعي. لنا وجوه.

(الأول) أن النكول سبب مؤثر في الحكم، فيحكم به مع الشاهد كاليمين من المدعي، وتأثيره أن يكون المدعى عليه ينقل اليمين للمدعي.

(الثاني) أن الشاهد أقوى من يمين المدعي بدليل أنه يرجع لليمين عند عدم الشاهد.

(الثالث) أن الشاهد يدخل في الحقوق كلها بخلاف اليمين. احتجوا بوجوه.

(الأول) بأن السنة إنما وردت بالشاهد واليمين وهو تعظيم الله تعالى، والنكول لا تعظيم فيه.

(وثانيها) أن الحنث فيه يوجب الكفار ويذر الديار بلاقع إذا أقدم عليها غموساً، وليس كذلك النكول.

(الثالث) أن النكول لا يكون أقوى حجة من جحده أصل الحق، وجحده لا يقضي به مع الشاهد، فإنه يكون قضاء بالشاهد وحده وهو خلاف الإجماع، فكذلك النكول، والجواب عن الأول أن التعظيم لا مدخل له ههنا بدليل أنه لو سبح، وهلل ألف مرة لا يكون حجة مع الشاهد، وإنما الحجة في إقدامه على موجب العقوبة على تقدير الكذب، وهذا كما هو وازع ديني، فالنكول فيه وازع طبيعي لأنه إذا قيل له: إن حلفت برئت وإن

. . . .

تدعي على زوجها الغائب النفقة، وتقيم البنية بإثبات الزوجية والغيبة واتصالها، وأنهم ما علموه ترك لها نفقة فلا بدّ من يمينها على ما هو مذكور في محله.

وضابط هذا الباب إن كل بينة شهدت بظاهر فإنه يستظهر بيمين الطالب على باطن الأمر قاله في التوضيح في باب التفليس اهـ (**الوصل الثاني**) يمين المستحق عل البت أنه ما باع ولا وهب ويمين الورثة على العلم أنه ما خرج عن ملك مورثهم بوجه من الوجوه كلها، وإن ملك جميعهم يعني الورثة باقٍ عليه إلى حين يمينهم، وهذه التتمة في اليمين تكون على البت قال ابن سهل، وإذا شهد لرجل شاهدان على دين لأبيه حلف أنه لا يعلم إن أباه اقتضى من ذلك شيئاً، وإن كان شيئاً معيناً فاستحقه بشاهدين حلف أنه ما يعلم إن أباه ما باع، ولا وهب ولا خرج من يده بوجه من وجوه الملك، واليمين في ذلك على من يظن به علم ذلك.

ولا يمين على من لا يظن به علم ذلك ولا على صغير ومن نكل ممن يلزمه اليمين منهم سقط من الدين حصته فقط قال في رواية يحيى بعد يمين الذي عليه الحق من ابن يونس من قوله: واليمين في ذلك قال ابن سهل، ولا يكلف الورثة إن يزيدوا في يمينهم أن الشيء المستحق كان في ملك مورثهم لأن البينة قد شهدوا بذلك وقطعوا به، وقد أنكر هذا على بعض القضاة لما فعله فلا ينبغي للحاكم أن يحكم إلا فيما لا بدّ منه، فينبغي التحفظ في هذه الزيادة، وشبهها، وفي المدونة من أقام بينة على حاضر بدين فلا يحلف مع بينته على إثبات الحق، ولا على أنه ما قبضه منه حتى يدعي المطلوب أنه دفعه إليه أو دفعه عنه دافع من وكيل أو غيره، فحينئذٍ يحلف اهـ من تبصرة ابن فرحون (**الوصل الثالث**) في تبصرة ابن فرحون يمين

نكلت غرمت، فإذا نكل كان ذلك على خلاف الطبع، والوازع الطبيعي أقوى عندنا إثارة للظنون من الوازع الشرعي. بدليل أن الإقرار يقبل من البر، والفاجر لكونه على خلاف الوازع الطبيعي، والشهادة لا تقبل إلا من العدل لأن وازعها شرعي، فلا يؤثر إلا في المتقين من الناس. وعن الثاني أن الكفارة قد تكون أولى من الحق المختلف فيه المجتلب، وهو الغالب فتقدم عليه اليمين الكاذبة. لأن الوازع حينئذٍ إنما هو الوازع الشرعي وقد تقدم أنه دون الوازع الطبيعي، وعن الثالث أن مجرد الجحد لا يقضي به عليه فلا يخافه، والنكول يقضي به عليه بعد تقدم اليمين فيخافه طبعه، فظهر أن النكول أقوى من اليمين، وأقوى من الجحد.

(الحجة السابعة) المرأتان والنكول عندنا خلافاً للشافعي رضي الله عنه، والمدرك هو ما تقدم سؤالاً وجواباً، وعمدته أنه قياس على اليمين بطريق الأولى كما تقدم تقريره.

(الحجة الثامنة) اليمين والنكول، وصورته أن يطالب المطلوب باليمين الدافعة، فينكل فيحلف الطالب، ويستحق بالنكول واليمين، فإن جهل المطلوب ردها فعلى الحاكم أن يعلمه بذلك ولا يقضي حتى يردها، فإن نكل الطالب فلا شيء له، وقاله الشافعي: وقال أبو حنيفة وابن حنبل: يقضي بالنكول، ولا ترد اليمين على الطالب، وقال أبو حنيفة: إن كانت الدعوى في مال كرر عليه ثلاثاً، فإن لم يحلف لزمه الحق، ولا ترد اليمين، وإن

. . . .

القضاء لا نص على وجوبها لعدم الدعوى على الحالف بما يوجبها إلا أن أهل العلم رأوا ذلك على سبيل الاستحسان نظراً للميت، والغائب وحياطة عليه، وحفظ المال للشك في بقاء الدين عليه ا هـ فمن هنا قال الأصل قول مالك رضي الله عنه لو شهد الشاهدان لشخص بعين في يد واحد لا يستحقها حتى يحلف ما باع ولا وهب ولا خرجت عن يده بطريق من الطرق المزيلة للملك وهو الذي عليه الفتوى والقضاء وإن علله الأصحاب بأنه يجوز أن يكون باعها لهذا المدعى عليه أو لمن اشتراها هذا المدعي عليه منه، ومع قيام الاحتمال لا بدّ من اليمين مشكل بأنا لا نعلم عندنا، ولا عند غيرنا خلافاً في قبول شهادة شاهدين مسلمين عدلين في الدماء، والديون مع أنه يجوز أن يكون أبراه من الدين أو دفعه له أو عاوضه عليه. ويجوز أيضاً العفو عن القاتل الذي يقتل بهما فكما لا اعتبار بهذه الاحتمالات في الدماء والديون لا سيما وجل الشهادات في الدماء وغيرها الاستصحاب.

كذلك لا اعتبار بها في الأموال فكان الشأن أن يقضي بمجرد الشاهدين في الأموال بطريق الأولى من القضاء بمجردها في الدماء والديون.

وبالجملة فاشتراط اليمين مع الشاهدين ضعيف مخالف لظاهر النصوص كقوله عليه السلام: «شاهداك أو يمينه» وقوله تعالى: ﴿شهيدين من رجالكم﴾ ونحو ذلك مما ظهره أنهما حجة تامة وما علمت أنه ورد حديث صحيح في اشتراط اليمين، وإثبات شرط بغير حجة بل بمجرد الاحتمالات، والمسببات والمناسبات سواء كان في الأموال، أو في الدماء كأن يقال: لانقبل في الدماء من في طبعه خور أو خوف من القتل مع تبريزه في العدالة لأن ذلك يبعثه على حسم مادة القتل ولا يقبل في الدماء وأحكام الأبدان

كانت في عقد فلا يحكم بالنكول بل يحبس حتى يحلف أو يعترف، وفي النكاح والطلاق والنسب وغيره لا مدخل لليمين فيه فلا نكول. وقال ابن أبي ليلى: يحبس في جميع ذلك حتى يحلف. لنا وجوه.

(الأول) قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد إيمان بعد إيمانهم﴾ [المائدة، ١٠٨] ولا يمين بعد يمين إلا ما ذكرناه غير أن ظاهره يقتضي يميناً بعد يمين، وهو خلاف الإجماع فتعين حمله على يمين بعد رد يمين على حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، لأن اللفظ إذا ترك من وجه بقي حجة في الباقي.

(الثاني) ما روي أن الأنصار جاءت إلى رسول الله ﷺ وقالت: أن اليهود قتلت عبد الله وطرحته في نقير فقال عليه السلام: «**تحلفون وتستحقون دم صاحبكم**». قالوا: لا. قال: «**فتحلف اليهود**». قالوا: كيف يحلفون وهم كفار؟ فجعل عليه السلام اليمين في جهة الخصم خرجه صاحب الموطأ، وغيره.

(والثالث) ما روي أن المقداد افترض من عثمان سبعة آلاف درهم.

فلما كان وقت القضاء جاء بأربعة آلاف درهم. فقال عثمان: أقرضتك سبعة آلاف درهم فترافعا إلى عمر. فقال: المقداد يحلف عثمان. فقال: عمر لعثمان لقد أنصفك فلم يحلف

. . . .

الشبان من العدول بل الشيوخ لعظم الخطر في أحكام الأبدان، ونحو ذلك خلاف الإجماع.

ومروق من القواعد ومنكر من القول لا سيما، والقياس على الدين يمنع من ذلك، والفرق في غاية العسر، وإن ثبت الفرق فمذهب الشافعي وغيره عدم هذا الشرط، وهو الصحيح ا هـ كلام الأصل وسلمة ابن الشاط، قلت: لكن في قوله، وإن ثبت الفرق الخ نظر فإنه: إذا ثبت الفرق ظهر وجه اشتراط هذا الشرط في الأموال دون الدماء والديون لا سيما عند من يقول بالاستحسان كما يشهد.

لذلك كلام الإمام أبي إسحاق الشاطبي في كتابه الاعتصام حيث قال: إن الاستحسان يراه معتبراً في الأحكام مالك، وأبو حنيفة بخلاف الشافعي فإنه منكر له جداً حتى قال من استحسن، فقد شرع والذي يستقري من مذهبهما أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين.

هكذا قال ابن العربي قال: فالعموم إذا استمر والقياس إذا أطرد فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بالقياس كان من ظاهر أو معنى قال: ويستحسن مالك أن يختص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، قال: ويريان معاً تخصيص القياس ونقص العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً، وقال في موضع آخر الاستحسان إيثارك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء، والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته وقسمه أقساماً عدة منها أربعة أقسام وهي ترك الدليل للعرف، وتركه للمصلحة، وتركه لليسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة وحده غير ابن العربي من أهل المذهب بأنه عند مالك استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي، قال: فهو تقويم الاستدلال المرسل على القياس، وعرفه ابن رشد فقال الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون

عثمان، فنقل عمر اليمين إلى المدعي، ولم يختلف في ذلك عمر وعثمان والمقداد، ولم يخالفهم غيرهم فكان إجماعاً.

(الرابع) القياس على النكول في باب القود والملاعنة لا تحد بنكول الزوج.

(الخامس) لو نكل عن الجواب في الدعوى لم يحكم عليه مع أنه نكول عن اليمين، والجواب فاليمين وحده أولى بعدم الحكم.

(السادس) أن البينة حجة المدعي واليمن حجة المدعى عليه في النفي، ولو امتنع المدعي من إقامة البينة لم يحكم عليه بشيء، فكذلك المدعى عليه إذا امتنع من اليمين لم يحكم عليه.

(السابع) أن المدعي إذا امتنع من إقامة البينة كان للمدعى عليه إقامتها، فكذلك المدعى عليه إذا امتنع من اليمين فيكون للآخر فعلها.

(الثامن) أن النكول إذا كان حجة تامة كالشاهدين وجب القضاء به في الدماء، أو ناقصة كالشاهد والمرأتين أو يمين وجب استغناؤه عن التكرار، أو كالاعتراف يقبل في القود بخلافه، فالاعتراف لا يفتقر إلى تكرار بخلافه.

احتجوا بوجوه (الأول) قوله تعالى: ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً﴾

أعم من القياس هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى علو في الحكم، ومبالغة فيه فعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع، وهذه تعريفات قريب بعضها من بعض.

وإذا كان هذا معناه عن مالك، وأبي حنيفة.

فليس بخارج عن الأدلة البتة لأن الأدلة يقيد بعضها ويخصص بعضها بعضها كما في الأدلة السنية مع القرآنية ولا يرد الشافعي مثل هذا أصلاً كيف وقد جاء عن مالك أن الاستحسان تسعة أعشار العلم ورواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك، وقال أصبغ في الاستحسان قد يكون أغلب من القياس، وجاء عن مالك أن الفرق في القياس يكاد يفارق السنة ا هـ.

المراد بلفظه مع تقديم، وتأخير وقول ابن السبكي في جمع الجوامع، بتوضيح من المحلي، وفسر الاستحسان بعدول عن الدليل إلى العادة للمصلحة ورد بأنه إن ثبت أنها أي العادة حق لجريانها في زمنه عليه الصلاة والسلام: أو بعده من غير إنكار منه، ولا من غيره فقد قام دليل من السنة والإجماع فيعمل بها قطعاً وإلا ثبتت حقيقتها ردت قطعاً أي فلا تصح محلاً للنزاع لم يسلمه العلامة العطار بل قال فيه إن من القواعد أن الضرورات تبيح المحظورات وإذا ضاق الأمر اتسع فالحق إن هذا مما يجري فيه الخلاف بلفظه ا هـ.

ولم يتعقبه العلامة الشربيني فتأمله بإنصاف والله سبحانه وتعالى أعلم (الباب الرابع) في بيان ما تكون فيه الحجة الرابعة والخلاف في قبولها، ودليله وفيه وصلان (الوصل الأول) في التبصرة قال الرعيني في كتاب الدعوى والإنكار، ويحكم بالشاهد واليمين في كل حق يدعيه على صاحبه من بيع أو شراء من أي

[آل عمران، ٧٧] فمنع سبحانه أن يستحق بيمينه على غيره حقاً، فلا ترد اليمين لئلا يستحق بيمينه مال غيره.

(الثاني) الملاعن إذا نكل حد بمجرد النكول.

(الثالث) أن ابن الزبير ولى ابن أبي مليكة قضاء اليمن. فجاء إلى ابن عباس فقال: أن هذا الرجل ولاني هذا البلد، وأنه لا غناء لي عنه. فقال له ابن عباس: اكتب لي بما يبدو لك. قال: فكتب إليه في جاريتين جرحت إحداهما الأخرى في كفها. فكتب إليه ابن عباس احبسها إلى بعد العصر، وأقرأ عليها ﴿أن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً﴾ [آل عمران، ٧٧] قال: ففعل ذلك، واستحلفها فأبت فألزمها ذلك.

(الرابع) قوله ﷺ: «**البينة على من ادعى واليمين على من أنكر**» فجعل اليمين في جهة المدعى عليه، فلم يبق يمين تجعل في جهة المدعي وجعل حجة المدعي البينة، وحجة المدعى عليه اليمين.

ولما لم يجز نقل حجة المدعى عليه إلى جهة المدعى عليه. لم يجز أيضاً نقل جهة المدعى عليه إلى جهة المدعي.

. . . .

السلع كان من دور أو أرضين أو حيوان أو رقيق أو ثياب أو طعام أو كراء أو إجارة أو شركة أو معاوضة أو مساقاة أو مقارضة، أو جعل أو صناعة أو تسلف، أو وديعة أو غصب أو سرقة، أو عتق أو هبة لله تعالى أو للثواب، أو صدقة أو نحلة أو عطية أو بضاعة، أو عارية، أو حبس أي على معينين أو سكنى، أو خدام أو صداق، أو صلح من إقرار أو إنكار في عمد وخطأ أو جراحة عمداً خطأ أو جراحة عمداً أو خطأ أو تولية، أو إقالة أو خيار أو تبر من عيب أو رضي به بعد العلم من غير تبر أو وكالة في شيء مما ذكرناه مما يكون مالاً أو يؤول إلى مال فإذا أقام المدعي على شيء مما تقدم شاهداً واحداً عد وحلف معه أخذاً ما يدعي، ويثبت في القتل عمده وخطؤه إلا أنه مع القسامة ا هـ قال ابن فرحون اليمين مع الشاهد إنما تكون في الأموال كما تقدم، وتكون في المشاتمة ما عدا الحدود في الفرية والسرقة والشرب والنكاح، والرجعة والطلاق، والعتاق.

وما تقدم أنه لا يثبت إلا بشاهدين.

وكذلك لا يكون اليمين مع الشاهد الواحد في الشهادة على شهادة الشاهد، واختلف في الوكالة بالمال والوصية به هل يجوز فيها الشاهد واليمين والرجل والمرأتان، وهو قول مالك وابن وهب أو لا يجوز فيها ذلك، وهو قول أشهب وابن الماجشون قال ابن راشد، ومنشأ القولين فيهما أن الشهادة فيهما باشرت ما ليس بمال لكنها تؤول إلى المال فاعتبر مالك وابن القاسم وابن وهب المال، فأجازوا في ذلك الشاهد واليمين فلذلك شهره ابن الحاجب واعتبر أشهب وابن الماجشون ما ليس بمال، فلم يجيزا ذلك فيهما، وفي المتيطية وإن شهد على غائب في وكالة شاهد فروي أنه يحلف الوكيل وتثبت وكالته والأكثر، والذي جرى عليه العمل أنه لا يحلف معه.

(الخامس) قوله عليه السلام: «شاهداك ويمينه»، ولم يقل أو يمينك.

(السادس) أن البينة للإثبات، ويمين المدعى عليه للنفي، فلما تعذر جعل البينة للنفي تعذر أيضاً جعل اليمين للإثبات، والجواب عن الأول أن معنى الآية أن لا تنفذ اليمين الكاذبة ليقطع بها مال غيره، وهذه ليست كذلك، ومجرد الاحتمال لا يمنع، وإلا منع المدعى عليه من اليمين الدافعة لئلا يأخذ بها مال غيره بل يحكم بالظاهر وهو الصدق، وعن الثاني أن الموجب لحد الملاعن قذفه، وإنما إيمانه مسقطة، فإذا فقد المانع عمل بالمقتضي، والنكول عندكم مقتضى فلا جامع بينهما، وعن الثالث أنه روى عن ابن أبي مليكة أنه قال: اعترفت فألزمتها ذلك، ولعله برأيه لا برأي ابن عباس، فإن ابن عباس لم يأمره بالحكم عليها بذلك، والتابعي لا حجة في فعله. وعن الرابع أنه ورد لمن توجه عليه اليمين ابتداء، ونحن نقول به: وأما ما نحن فيه فلم يتعرض له الحديث. ألا ترى أن المنكر قد يقيم البينة إذا ادعى وفاء الدين؟ فكذلك اليمين قد توجد في حق المدعي في الرتبة الثانية، وعن الخامس أنه لبيان من يتوجه عليه اليمين ابتداء في الرتبة الأولى كما تقدم

. . . .

قال ابن فرحون يلزم من أجاز شهادة النساء على الوكالة في المال أن يجيز شاهداً ويميناً على الوكالة في المال لأنها تؤول إلى المال وزاده القرافي فيما نقله عن العبدي من أن ما يثبت بالشاهد، واليمين في مذهب مالك أربعة الأموال والكفالة والقصاص في جراح العمد، والخلطة التي هي شرط في التحليف في بعض الأحوال وإن ما لا يثبت بهما ثلاثة عشر النكاح، والطلاق والعتاق والولاء، والإحباس والوصايا لغير المعين، وهلال رمضان وذي الحجة واللوث، والقذف والإيصاء وترشد السفيه ونقل الشهادة قال: والمواضع المختلف فيها خمسة الوكالة بالمال والوصية به والتجريح والتعديل، ونكاح امرأة قد ماتت يعني أنه إذا شهد على النكاح بعد موت المرأة شاهد أو أن أحد الوارثين مات قبل الآخر، فهل يحلف مع الشاهد، ويثبت الميراث أو لا.

وكذا لو شهد بذلك رجل وامرأتان قال ابن القاسم: يورث مع الشاهد واليمين والشاهد والمرأتين، وأشهب يمنع لترتيب ثبوت النكاح على ذلك قال: ويتوجه الإشكال على موضعين من مذهب مالك في ذلك **(الأول)** قبوله الشاهد واليمين في القصاص في جراح العمد اعتماداً على أنها يصالح عليها بالمال في بعض الأحوال فإنه إلغاء للأصل واعتبار للطوارىء البعيدة.

وذلك لازم له في النفس أيضاً وهو خلاف الإجماع فهو مشكل جداً **(والموضع الثاني)** عدم قبوله هذه الحجة في الأحباس مع أنها منافع ولا في الولاء ومآله إلى الإرث، وهو مال ولا في الوصايا وهي مال ولا في ترشيد السفيه الذي يؤول لصحة البيع، وغيره وهو مال بل المال في هذه الصور أقرب من المال في جراح العمد لا سيما، وهو يبيح القصاص.

بذلك وهو الغالب أذ حتى يقع الصلح فيها وقاعدة المذهب إن كل ما مآله إلى المال يثبت بهذه الحجة.

وكل ما لا يؤول إلى المال لا يثبت بها فعدم قبولها في هذا الموضع مشكل كقبولها في الموضع الأول فتأمل ذلك إلا أن يريد في الحبس على غير المعين فإنه يتعذر الحلف من غير المعين.

تقريره، وعن السادس إنا لم نجعل اليمين وحدها للإثبات بل اليمين مع النكول، ثم أن البينة قد تكون للنفي كما تقدم تقريره، مثل بينة القضاء فإنه نفي.

(الحجة التاسعة) إيمان اللعان، وهي متفق عليها أيضاً فيما علمت من حيث الجملة.

(الحجة الحادية عشر) المرأتان فقط أما شهادة النساء فوقع الخلاف فيها في ثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) قال مالك والشافعي وابن حنبل: لا يقبلن في أحكام الأبدان. وقال أبو حنيفة: يقبل في أحكام الأبدان شاهد وامرأتان إلا في الجراح الموجبة للقود في النفوس والأطراف لنا وجوه.

(الأول) قوله تعالى في مسائل المداينات: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ [البقرة، ٢٨٢] فكان كل ما يتعلق بالمال مثله، ومفهومه أنه لا يجوز في غيره، فلا تجوز في أحكام الأبدان.

(الثاني) قوله في الطلاق والرجعة ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ الآية وهو حكم بدني، فكانت الأحكام البدنية كلها كذلك إلا موضع لا يطلع عليه الرجال للضرورة في ذلك.

. . . .

وهو الذي تقتضيه قواعد المذهب ا هـ نعم قال ابن فرحون: الولاء وإن كان لا يثبت إلا بشاهدين إلا أنه لو أقام شاهداً واحداً على ميت أنه مولاه وأنه اعتقه فكان ابن القاسم يقول أنه يحلف مع شاهده، ويستحق المال ولا يستحق الولاء، وقال أشبه: لا يستحق المال ولا الولاء لأنه لم يثبت الولاء الذي يستحق به المال، فلا يستحق المال قبل إن يستحق الولاء قال: وقد تكون الشهادة بهذه الحجة على ما هو مال تؤول إلى الشهادة على غير المال، فيثبت بها تبعاً وذلك في مسائل.

منها قال مالك رضي الله تعالى عنه: قد تكون الشهادة في المال تؤدي إلى الطلاق مثل أن يقيم شاهداً واحداً أنه اشترى امرأته من سيدها، فيحلف معه ويستحقها، ويكون فراقاً ومنها أن يقيم المكاتب شاهداً على أداء الكتابة، فإنه يحلف معه ويتم العتق، ومنها ما لو ثبت على رجل دين بشهادة رجل، ويمين المدعي فإنه يرد بهذه الشهادة العتق الذي وقع به الدين، ومنها أن يقذف رجل رجلاً ظاهر الحرية، فيجب عليه الحد فيأتي من يستحق رقبة المقذوف بشاهد ويمين، فيسقط عن القاذف الحد ومنها أن يقذف رجل مكاتباً فيأتي المكاتب بشاهد أنه أدى كتابته، فيحلف معه فيجب الحد لتمام العتق ا هـ.

المراد من كلام ابن فرحون بتصرف وزيادة من الأصل فانظره (تنبيهان: **الأول**) في تبصرة ابن فرحون حيث قلنا: يحكم باليمين مع الشاهد، فهل ذلك منسوب إلى الشاهد فقط واليمين كالاستظهار، واليمين كشاهدتان فيه خلاف، ويظهر أثر ذلك الخلاف إذا رجع الشاهد هل يغرم الحق كله أو نصفه اهـ بلفظه (**التنبيه الثاني**) حيث يحكم باليمين مع الشاهد فإن كانت الدعوى على يهودي أو نصراني أو مجوسي أو عبد مملوك أو أمة لم يكن عليه إلا يمينه بالله تعالى وإن كانت الدعوى لواحد من هؤلاء، فإنه يحلف مع شاهده، ويستحق ما حلف عليه ا هـ بإصلاح (**الوصل الثاني**) القضاء باليمين مع الشاهد قال به مالك والشافعي

(الثالث) قوله عليه السلام: «**لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل**»، وهو حكم بدني، فكانت الأحكام البدنية كلها كذلك احتجوا بوجوه.

(الأول) قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة، ٢٨٢] الآية فأقام المرأتين والرجل مقام الرجلين في ذلك.

أما عند عدم الشاهدين فهو باطل لجوازهما مع وجود الشاهدين إجماعاً، فتعين أنهما يقومان مقامهما في التسوية، فيكونان مرادين بقوله عليه السلام: «**وشاهدي عدل**» لوجود الاسم.

(الثاني) قوله تعالى: ﴿فرجل وامرأتان﴾ أطلق، وما خص موضعاً فيعم.

(الثالث) أنهما أمور لا تسقط بالشبهات، فتقبل فيها النساء كالأموال.

(الرابع) أن النكاح والرجعة عقد منافع، فيقبل فيهما النساء كالإجارات.

(الخامس) أن الخيار والآجال ليست أموالاً، ويقبل فيها النساء، فكذلك بقية صور النزاع.

. . . .

وابن حنبل: وقال أبو حنيفة ليس بحجة، وبالغ في نقض الحكم إن حكم به قائلاً هو بدعة وأول من قضى به معاوية.

وليس كما قال بل أكثر العلماء قال به: والفقهاء السبعة وغيرهم لنا وجوه (**الأول**) ما في الموطأ أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد وروى في المسانيد بألفاظ متقاربة.

وقال عمرو بن دينار رواية عن ابن عباس ذلك في الأموال (**الوجه الثاني**) إجماع الصحابة على ذلك فقد قضى به جماعة من الصحابة، ولم يرو أحد منهم أنه أنكره فقد روى النسائي وغيره ذلك عن أبي بكر وعمر وعلي وأبي ابن كعب، وعدد كثير من غير مخالف (**الوجه الثالث**) أن اليمين تشرع في حق من ظهر صدقه، وقوى حنانيه، وقد ظهر ذلك في حقه بشاهده (**الوجه الرابع**) أنه أحد المتداعيين فتشرع اليمين في حقه إذا رجح جانبه كالمدعى عليه (**الوجه الخامس**) قياس الشاهد على اليد (**الوجه السادس**) أن أبا حنيفة حكم بالمرأتين مع الشاهد، فيحكم باليمين معه لأن اليمين أقوى من المرأتين لدخولها في اللعان دون المرأتين (**الوجه السابع**) قوله عليه السلام: «**البينة على من ادعى واليمين على من أنكر**» وذلك أن البينة مشتقة من البيان والشاهد واليمين يبين الحق (**الوجه الثامن**) قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبإٍ فتبينوا﴾ [الحجرات، ٦] وهذا ليس بفاسق فوجب أن يقبل قوله مع اليمين لأنه لا قائل بالفرق.

وأما الوجوه التي احتجوا بها (**فالأول**) قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، فحصر المشروع عند عدم الشاهدين في الرجل والمرأتين، والشاهد واليمين زيادة في النص، والزيادة نسخ وهو لا يقبل في الكتاب بخبر الواحد وجوابه إنا لا نسلم أنه زيادةً سلمناه لكن تمنع أنه نسخ لأمور (**الأول**) النسخ الرفع، ولم يرتفع شيء، وارتفاع الحصر يرجع إلى إن غير المذكور غير مشروع.

(السادس) أن الطلاق رافع لعقد سابق فأشبه الإقالة. (السابع) أنه يتعلق به تحريم كالرضاع (الثامن) أن العتق إزالة ملك كالبيع، والجواب عن الأول أن معنى الآية أنهما يقومان مقام الرجل في الحكم. بدليل الرفع في لفظ رجل وامرأتين، ولو كان المراد ما ذكرتم لقال: فرجلاً وامرأتين بالنصب لأنه خبر كان، ويكون التقدير فإن لم يكون الشاهدان رجلين، فيكونا رجلاً وامرأتين فلما رفع على الابتداء كان تقديره رجل وامرأتان يقومان مقام الشاهدين بحذف الخبر، وعن الثاني أن آخر الآية مرتبط بأولها، وأولها ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ [البقرة، ٢٨٢] ثم قال تعالى: ﴿واشهدوا إذا تبايعتم﴾ على أن العموم لو سلمناه خصصناه بالقياس على جراح القود بجامع عدم قبولهن منفردات، ولأن الحدود أعلاها الزنا وأدناها السرقة، ولم يقبل في أحدهما ما يقبل في الآخر فكذلك الأبدان أعلى من الأموال، فلا يقبل فيها ما يقبل في الأموال، ولأن القتل وحد القطع في السرقة وحد الخمر ليس ثابتاً بالنص، ولا بالقياس على الزنا لعدم اشتراط أربعة فيه، ولا بالقياس على الأموال لأنها تثبت بالنساء، فتعين قياسها على الطلاق، وعن الثالث الفرق أن أحكام الأبدان أعظم رتبة لأن الطلاق ونحوه لا يقبلن فيه منفردات، فلا يقبلن فيه مطلقاً كالقصاص، ولأنا وجدنا النكاح أكد من الأموال لاشتراط الولاية، ولم يدخله الأجل

* * *

وكونه غير مشروع يرجع إلى البراءة الأصلية والبراءة الأصلية ترجح بخبر الواحد اتفاقاً **(الثاني)** إن الآية واردة في التحمل دون الأداء لقوله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ [البقرة، ٢٨٢] والشرع للاستقبال فهو للتحمل، ولقوله تعالى: ﴿إن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ [البقرة، ٢٨٢] واليمين مع الشاهد لا تدخل في التحمل فالحصر في التحمل باقٍ ولا نسخ على التقديرين **(الثالث)** أن اليمين تشرع في حق من ادعى رد الوديعة، وجميع الأمناء والقسامة واختلاف المتبايعين، وينتقض ما ذكرتموه بالنكول، وهو زيادة في حكم الآية **(والوجه الثاني)** قوله عليه السلام لحضرمي ادعى على كندي **«شاهداك أو يمينه ولم يقل شاهداك ويمينك»** وجوابه أن الحصر ليس مراداً بدليل الشاهد والمرأتين ولأنه قضاء يختصر باثنين لخصوص حالهما، فيعم ذلك النوع ونحن نقول كل من وجد في حقه تلك الصفة لا يقبل منه إلا شاهدان وعليكم أن تبينوا أن تلك الحالة مما قلنا نحن فيها بالشاهد واليمين **(والوجه الثالث)** قوله عليه السلام: **«البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»** فحصر البينة في جهة المدعي واليمين في جهة المنكر لأن المبتدي محصور في خبره واللام للعموم فلم تبق يمين في جهة المدعي **(والوجه الرابع)** أنه لما تعذر نقل البينة للمنكر تعذر نقل اليمين للمدعي وجوابهما إن اليمين التي على المنكر لا تتعداه لأن اليمين التي عليه هي اليمين الدافعة، واليمين مع الشاهد هي الجالبة فهي غيرها، فلم يبطل الحصر، ولم يكن قولنا بيمين المدعي مع الشاهد تحويلاً من يمين المنكر بل إثبات ليمين أخرى بالسنة، فلا يرادفه لما لم تتحول البينة لم تتحول اليمين مع أن التحويل واقع غير منكر لأنه لو ادعى عليه فأنكر لم يكن للمنكر إقامة البينة، ولو ادعى القضاء كان له إقامة البينة مع أنها بينة ثابتة في الحالين **(والوجه الخامس)** أن اليمين لو كان كالشاهد لجاز تقديمه على الشاهد كأحد الشاهدين مع الآخر، ولجاز إثبات الدعوى بيمين

والخيار والهبة، وعن الرابع أن المقصود من الإجارة المال، وعن الخامس أن مقصوده أيضاً المال. بدليل أن الأجل، والخيار لا يثبتان إلا في موضع فيه المال، وعن السادس أن حل عقد لا يثبت بالنساء، والنكول أيضاً مقصود الطلاق غير المال، ومقصود الإقالة المال، وعن السابع أن الرضاع يثبت النساء منفردات بخلاف الطلاق، وهو الجواب عن الثامن، ولأن العتق ماله إلى غير ملك بخلاف البيع.

(المسألة الثانية) خالفنا أبو حنيفة في قبول النساء منفردات في الرضاع، ولنا أنه معنى لا يطلع عليه الرجال غالباً، فيجوز منفردات كالولاد والاستهلال.

(المسألة الثالثة) خالفنا الشافعي في قبول المرأتين فيما ينفردان فيه، وقال: لا بدّ من أربع. وقال: أبو حنيفة إن كانت الشهادة ما بين السرة والركبة قبلت فيه واحدة، وقبل أحمد ابن حنبل واحدة مطلقاً فيما لا يطلع عليه الرجال، وعندنا لا بدّ من اثنتين مطلقاً، ويكفيان لنا وجوه.

(الأول) أن كل جنس قبلت شهادته في شيء على الانفراد كفى منه اثنان، ولا يكفي منه واحد كالرجل في سائر الحقوق.

. . . .

وجوابه الفرق بأن الشاهدين معناهما مستويان فلا مزية لأحدهما على الآخر في التقديم.

وأما اليمين فإنما تدخل لتقوية جهة الشاهد فقبله لا قوة فلا تدخل ولا تشرع، وشرع الشاهدان لأنهما حجة مستقلة مع الضعف (والوجه السادس) القياس على احكام الأبدان وجوابه أن أحكام الأبدان أعظم.

ولذلك لا يقبل فيها النساء ولا تثبت باليمين مع النكول عندنا، وعند أبي حنيفة خلافاً للشافعي حيث قال بحلف المدعي عليه قبل قيام شاهد فإن نكل حلف المدعي لنا وجوه (الأول) قوله عليه السلام لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل فأخبر عليه السلام أنه لا يثبت إلا بهما فمن قال باليمين مع النكول فعليه لبيان (والوجه الثاني) قوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ وإنما أمر بهذه الشهادة لأنها سبب الثبوت، فينحصر الثبوت فيها عملاً بالمفهوم وإلا لزم تأخير البيان في تأسيس القواعد، وهو خلاف الأصل (والوجه الثالث) إن الشاهدين والمرأتين أقوى من اليمين مع النكول لأنها حجة من جهة المدعي ولم تثبت أحكام الأبدان بها فلا تثبت باليمين مع النكول (والوجه الرابع) أن ما ذكروه يؤدي إلى استباحة الفروج بالباطل لأنه إذا أحبها ادعى عليها، فتنكر فيحلفها فتنكل فيحلف ويستحقها بتواطىء منهما (والوجه الخامس) أن المرأة قد تكره زوجها فتدعي عليه في كل يوم فتحلفه.

وكذلك الأمة تدعي العتق وهذا ضرر عظيم، وأما الوجوه التي احتجوا بها (فالوجه الأول) قضية حريصة ومحيصة في قضية عبد الرحمن بن سهل وهي في الصحاح، وقال فيها عليه السلام تحلف لكم يهود خمسين يميناً وجوابه أن الأيمان تثبت بعد اللوث، وهو وجوده مطروحاً بينهم، وهم أعداؤه وغلظت خمسين يميناً بخلاف صورة النزاع في المقيس، ولأن القتل نادر في الخلوات حيث يتعذر الإشهاد فغلظ أمره لحرمة الدماء (والوجه الثاني) أن كل حق توجهت اليمين فيه على المدعى عليه.

(الثاني) أن شهادة الرجال أقوى وأكثر ولم يكف واحد فالنساء أولى.

احتجوا بوجوه (الأول) ما روى عقبة ابن الحرث قال: تزوجت أم يحيى بنت أبي إيهاب فأتت أم سورة فقالت: أرضعتكما، فأتيت رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك فأعرض عني، ثم أتيته فقلت: يا رسول الله أنها كاذبة. قال: «**كيف وقد علمت وزعمت؟**» ذلك متفق على صحته. (الثاني) عن علي أنه قبل شهادة القابلة وحدها في الاستهلال. (الثالث) عن رسول الله ﷺ أنه قال في الرضاع: «**شهادة امرأة واحدة تجزىء**» (الرابع) القياس على الرواية، والجواب عن الأول أنه حجة لنا.

لأن المرأة الواحدة لو كفت لأمره بالتفريق من أول مرة، كما لو شهد عدلان، لأن التنفيذ عند كمال الحجة واجب على الفور لا سيما في استباحة الفروج، فلا يدل ذلك على أن الواحدة كافية في الحكم. بل معناه من قاعدة أخرى، وهي أن من غلب على ظنه تحريم شيء بطريق من الطرق كان ذلك الطريق يفضي به إلى الحكم أم لا؟ فإن ذلك الشيء يحرم عليه، فمن غلب على ظنه طلوع الفجر في رمضان حرم عليه الأكل أو الطعام نجس حرم عليه أكله ونحو ذلك، وأخبار الواحدة يفيد الظن فأمره عليه السلام بطريق الفتيا لا بطريق الحكم والإلزام، وعن الثاني أنه معارض بأدلتنا المتقدمة، أو بحمله على الفتيا جمعا بين الأدلة، وعن الثالث كذلك أيضاً، وعن الرابع الفرق أن الرواية تثبت حكماً عاماً

. . . .

فإذا نكل ردت على المدعي قياساً على المال وجوابه أن المدعى عليه ههنا لا يحلف بمجرد الدعوى فانحسمت المدة (والوجه الثالث) القياس على اللعان فإن المرأة تحد بيمين الزوج ونكولها عن اليمين وجوابه أن اللعان مستثنى للضرورة، فجعلت الأيمان مقام الشهادة لتعذرها وضرورة الأزواج لنفي العار وحفظ النسب ولا ضرورة هنا (الوجه الرابع) قوله عليه السلام: «**البينة على من ادعى واليمين على من أنكر**» وهو عام يتناول صورة النزاع وجوابه أنه مخصوص بما ذكرناه من الضرورات وخطر الباب (ولوجه الخامس) أنه عليه السلام قال: لركانة لما طلق امرأته البتة ما أردت بالبتة قال واحدة، فقال له عليه السلام الله ما أردت إلا واحدة فقال: الله ما أردت إلا واحدة فحلفه بعد دعوى امرأته الثلاث وجواب الفرق بين دعوى المرأة الثلاث، ودعواها أصل الطلاق بأن الثاني ليس فيه ظهور بل مرجوح باستصحاب العصمة بخلاف الأول، فإنه يثبت بلفظ صالح بل ظاهر فيه قاله الأصل وصححه أبو القاسم بن الشاط والله أعلم.

(الباب الخامس) في بيان ما تكون فيه الحجة الخامسة، والخلاف في قبولها وفيه وصلان. (الوصل الأول) في تبصرة ابن فرحون القضاء بامرأتين، ويمين المدعي يجري فيما يجري فيه الشاهد، واليمين من الأموال على ما تقدم في باب الشاهد واليمين.

وكذا الوراثة كما لو ولدت امرأة ثم ماتت هي وولدها فشهدت امرأتان فإن الأم ماتت قبل ولدها، فإن الأب يحلف، أو أورثته على ذلك ويستحقون ما يرث عن أمه لأنه ماله قاله ابن القاسم، واختلف في مسائل منها لو شهد النساء في طلاق، ودين شهادة واحدة جازت مع اليمين في الدين دون الطلاق، ومنها ما إذا شهدت امرأتان على ميت أنه أوصى لرجل قال في المدونة لا تجوز شهادتهما إن كان في

في الأمصار والأعصار لا على معين فلبست مظنة العداوة، فلا يشترط فيها العدد فتقبل الواحدة في الرواية، ولا تقبل في الشهادة اتفاقاً.

(الحجة الثانية عشر) اليمين الواحدة إذا تنازعا داراً ليست في أيديهما، أو في أيديهما قسمت بينهما بعد إيمانهما، فيقضي لكل واحد بمجرد يمينه. وقال الشافعي رضي الله عنه: وهي أقل حجة في الشريعة بسبب أنا لم نجد مرجحاً عند الاستواء إلا اليمين، وكذلك إذا استوت البينتان والأيدي، أو البينتان من غير يد بل هي في يد ثالث قسمت بينهما بعد إيمانهما لوجود الترجيح باليمين، ويدل على ذلك قوله عليه السلام: **«أمرت أن أقضي بالظاهر والله متولي السرائر»**، وهذا قد صار ظاهراً باليمين فيقضي به لصاحبه، ولأنهما إن كانت في أيديهما فكل واحد يده على النصف، فدفع عنه يمينه كسائر من ادعى عليه، وإن كانت في يد ثالث فأقر لهما على نسبة اتفقا عليها قسم بينهما بغير يمين، وإن تنازعا، والثالث يقول: هي لا تعدوهما فهي كما لو كانت بأيديهما بسبب إقراره لهما، وإن قال الثالث: لا أعلم هي لهما أم لغيرهما فهو موضع نظر وتوقف، وعلى هذا التقدير تكون الإيمان في هذه الصور دافعة لا جالبة، ولا يقضي فيها بملك بل بالدفع كمن ادعى عليه فأنكر وحلف، وكثير من الفقهاء يعتقد أنها جالبة، وأنها تقضي بالملك وليس كذلك، وعلى هذا التقدير أيضاً تندرج هذه اليمين في قوله عليه السلام: **«البينة على من ادعى**

. . . .

الوصية عتق وإبضاع النساء يريد نكاح البنات فأبطل الوصية كلها قال ابن راشد وقد اختلف في هذا الأصل، وهو ما إذا اشتملت الشهادة على ما تجيزه السنة.

وما لا تجيزه والمشهور جواز ما أجازته السنة دون منا لم يجزه، وقيل يرد الجميع ا هـ **(الوصل الثاني)** في الأصل المرأتان، واليمين هي حجة عندنا وقاله أبو حنيفة: ومنعه الشافعي.

وكذا ابن حنبل ووافقنا في الشاهد واليمين لنا وجوه **(الأول)** أن الله تعالى أقام المرأتين مقام الرجل فيقضي بها مع اليمين كالرجل ولما علل عليه السلام نقصان عقلهن قال عدلت شهادة امرأتين بشهادة رجل، ولم يخص موضعاً دون موضع **(الثاني)** أنه يحلف مع نكول المدعي عليه فمع المرأتين أقوى **(الثالث)** أن المرأتين أقوى من اليمين لأنه لا يتوجه عليه يمين معهما ويتوجه مع الرجل وإذا لم تعرج على اليمين إلا عند عدمهما كانتا أقوى فيكونان كالرجل فيحلف معهما.

وأما الوجوه التي احتجوا بها فالأول إن الله تعالى إنما شرع شهادتهن مع الرجل فإذا عدم الرجل ألغيت، وجوابه أن النص دل على أنهما يقومان مقام الرجل، ولم يتعرض لكونهما لا يقومان مقامه مع اليمين فهو مسكوت عنه، وقد دل عليه الاعتبار المتقدم كما دل الاعتبار على اعتبار القمط في البنيان، والجذوع وغيرهما **(اوالوجه الثاني)** إن في المال إذا خلت عن رجل لم تقبل كما لو شهد أربع نسوة فلو أن امرأتين كالرجل لتم الحكم بأربع ويقبلن في غير المال كما يقبل الرجل ويقبل في غير المال رجل وامرأتان **(والوجه الثالث)** أن شهادة النساء ضعيفة فتقوي الرجل واليمين ضعيفة، فيضم ضعيف إلى ضعيف وجوابهما أن قد بينا إن امرأتين أقوى من اليمين وإنما لم يستقل النسوة في أحكام الأبدان لأنها لا يدخلها

واليمين على من أنكر» وقال عليه السلام: «**شاهداك أو يمينه**» لأن المراد في هذه الأحاديث اليمين الدافعة، وهي هذه بعينها فتندرج.

(الحجة الثالثة عشرة) الإقرار من أقر لغيره بحق، أو عين قضي عليه بإقراره كان المقر براً أو فاجراً، فإن كان المقر به في الذمة كالدين، أو عيناً أقر بها من سلم أخذت منه، وقضى في جميع ذلك بالملك للمقر له، وإن كان المقر به عيناً قضى على المقر بتسليمها للمقر له إن كانت في يد المقر، ولا يقضي بالملك بل بإلزام التسليم لاحتمال أن يكون الثالث، وإن كان المقر به بيد الغير لم يقضِ به، وإنما يؤثر الإقرار فيما في يد المقر، أو ينتقل بيده يوماً من الدهر فيقضي عليه حينئذٍ بموجب إقراره.

(الحجة الرابعة عشرة) شهادة الصبيان بعضهم على بعض في القتل والجراح خاصة، ولقبولها عشرة شروط (الأول) العقل ليفهموا ما رأوا. (الثاني) الذكورية لأن الضرورة لا تحصل في اجتماع الإناث، وروي عن مالك تقبل شهادتين اعتباراً لهن بالبالغات لوثا في القسامة. (الثالث) الحرية لأن العبد لا يشهد. (الرابع) الإسلام لأن الكافر لا يقبل في قتال، ولا جراح لأن الضرورة إنما دعت لاجتماع الصبيان لأجل الكفار. وقيل: تقبل في الجراح لأنها شهادة ضعيفة، فاقتصر فيها على أضعف الأمرين. (الخامس) أن يكون ذلك بينهم لعدم ضرورة مخالطة الكبير لهم. (السادس) أن يسمع ذلك منهم قبل التفرق لئلا

. . . .

الشاهد، واليمين ولأن تخصيص الرجال بموضع لا يدل على قولهم لأن النساء قد خصص بعيوب الفرج وغيرها.

وإن لم يدل ذلك على رجحانهن على الرجال ا هـ، وسلمه ابن الشاط والله أعلم **(الباب السادس)** في بيان ما تكون فيه الحجة السادسة والسابعة والخلاف في قبولها ودليله وفيه وصلان **(الوصل الأول)** في تبصرة ابن فرحون الشاهد والنكول يجري في كل موضع يقبل فيه الشاهد واليمين والمرأتان واليمين وصورة ذلك أن يشهد على المدعى عليه شاهد وامرأتان فإذا توجهت اليمين على المدعي وردها على المدعى عليه فإن نكل عن اليمين قضي عليه بنكوله، وليس له أن يردها على المدعي لأن اليمين المردودة لا ترد قال: فينبغي للحاكم أن يبين للمدعي عليه حكم النكول إن كانت الدعوى في مال.

بل وحكمه أيضاً إن كانت في طلاق أو عتق فقد اختلف في القضاء بالشاهد والنكول في الطلاق والعتاق فعن مالك في ذلك روايتان، وقال قبل بأوراق إذا ادعي العبد أوالأمة العتق وأقام أحدهما شاهداً حلف السيد فإن نكل، فقيل: يعتق عليه وقيل يسجن حتى يحلف، وقيل: يخلى من السجن إذا طال والطول سنة قال: وإن أقامت المرأة شاهداً بالطلاق، وأنكر الزوج حلف، وخلي بينه وبينها، وإن نكل سجن حتى يحلف أو يطول أمره والطول في ذلك سنة، وقيل يسجن أبداً حتى يحلف أو يطلق، وقيل يطلق عليه لتمام أربعة أشهر لمشابهته الإيلاء ا هـ **(الوصل الثاني)** في الأصل الشاهد، والنكول حجة عندنا خلافاً للشافعي لنا وجوه **(الأول)** أن النكول سبب مؤثر في الحكم فيحكم به مع الشاهد كاليمين من المدعي وتأثيره أن يكون المدعي عليه ينقل اليمين للمدعي **(الثاني)** أن الشاهد أقوى من يمين المدعي بدليل

يلقنوا الكذب. (السابع) اتفاق أقوالهم لأن الاختلاف يخل بالثقة. (الثامن) أن يكونوا اثنين فصاعداً، لأنهم لا يكون حالهم أتم من الكبار. هذا هو نقل القاضي في المعونة، وزاد ابن يونس. (التاسع) أن لا يحضر كبار، فمتى حضر كبار فشهدوا سقط اعتبار شهادة الصبيان كان الكبار رجالاً أو نساءً، لأن شهادة النساء تجوز في الخطأ، وعمد الصبي كالخطأ (العاشر) رأيت بعض المعتبرين من المالكية يقول: لا بدّ من حضور الجسد المشهود بقتله، وإلا فلا تسمع، ونقله صاحب البيان عن جماعة من الأصحاب قالوا: لا بدّ من شهادة العدول على رؤية البدن مقتولاً تحقيقاً للقتل، ومنع أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وأشهب من أصحابنا، وجماعة من العلماء شهادة الصبيان وقال: بقبولها علي وابن الزبير وعمر بن الخطاب ومعاوية، وخالفهم ابن عباس لنا قوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ [الأنفال، ٦٠] واجتماع الصبيان للتدريب على الحرب من أعظم الاستعداد ليكونوا كباراً أهلاً لذلك، ويحتاجون في ذلك لحمل السلاح حيث لا يكون معهم كبير، فلا يجوز هدر دمائهم فتدعو الضرورة لقبول شهادتهم على الشروط المتقدمة، والغالب مع تلك الشروط الصدق وندرة الكذب، فتقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة لأنه دأب صاحب الشرع، كما جوز الشرع شهادة النساء منفردات في الموضع الذي لا يطلع عليه الرجال للضرورة، ولأنه قول الصحابة: احتجوا بوجوه (الأول) قوله تعالى: ﴿واستشهدوا

. . . .

أنه يرجع لليمين عند عدم الشاهد (الثالث) أن الشاهد يدخل في الحقوق كلها بخلاف اليمين.

وأما الوجوه التي احتجوا بها (فالأول) أن السنة إنما وردت بالشاهد، واليمين وهو تعظيم الله تعالى، ولا تعظيم في النكول وجوابه أن التعظيم لا مدخل له هنا بدليل أنه لو سبح وهلل ألف مرة لا يكون حجة مع الشاهد وإنما الحجة في إقدامه على موجب العقوبة على تقدير الكذب.

وهذا كما هو وازع ديني، أما النكول ففيه وازع طبيعي لأنه إذا قيل له إن حلفت برئت وإن نكلت غرمت، فإذا نكل كان ذلك على خلاف الوازع الطبيعي والوازع الطبيعي أقوى ألا ترى أن الشهادة لا تقبل إلا من العدل لأن وازعهما شرعي فلا يؤثر إلا في المتقين من الناس (والوجه الثاني) إن الحنث في اليمين يوجب الكفارة، وبذر الديار بلاقع إذا أقدم عليها غموساً.

وليس كذلك النكول وجوابه أن الكفارة قد تكون أولى من الحق المختلف فيه، والمجتلب وهو الغالب فقدم عليه اليمين الكاذبة لأن الوازع حينئذٍ إنما هو الوازع الشرعي، وقد تقدم أنه دون الوازع الطبيعي (والوجه الثالث) أن النكول لا يكون أقوى حجة من جحده أصل الحق وجحده لا يقضي به مع الشاهد وإلا كان قضاء مع الشاهد وحده وهو خلاف الإجماع.

فكذلك النكول وجوابه أن مجرد الجحد لا يقضي به عليه، فلا يخافه والنكول يقضي به عليه بعدم تقدم اليمين فيخافه طبعه، فظهر أن النكول أقوى من اليمين وأقوى من الجحد، قال الأصل: والمرأتان والنكول عندنا أيضاً خلافاً للشافعي رضي الله عنه والمدرك هو ما تقدم سؤالاً وجواباً وعمدته أنه قياس على اليمين بطريق الأولى كما تقدم تقريره ا هـ وسلمه أبو القاسم ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم.

شهيدين من رجالكم﴾ وهو يمنع شهادة غير البالغ. (الثاني) قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ والصبي ليس بعدل. (الثالث) قوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ [البقرة، ٢٨٢] وهو نهي، ولا يتناول النهي الصبي، فدل على أنه ليس من الشهداء. (الرابع) أنه لا يعتبر إقراره فلا تعتبر شهادته كالمجنون. (الخامس) أن الإقرار أوسع من الشهادة لقبوله من البر والفاجر فإذا كان لا يقبل فلا تقبل الشهادة. (السادس) القياس على غير الجراح. (السابع) لو قبلت لقبلت إذا افترقوا كالكبار، وليس كذلك الثامن أنها لو قبلت لقبلت في تخريق ثيابهم في الخلوات، أو لجازت شهادة النساء بعضهن على بعض في الجراح، والجواب عن الأول إنما نمنع الإناث لاندراج الصبيان مع الرجال في قوله تعالى: ﴿فإن كانوا أخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [النساء، ١٧٦] ولأن الأمر بالاستشهاد إنما يكون في المواضع التي يمكن إنشاء الشهادة فيها اختياراً، لأن من شرط النهي الإمكان، وهذا موضع ضرورة تقع فيه الشهادة بغتة فلا يتناوله الأمر، فيكون مسكوتاً عنه، وهو الجواب عن الآية الثانية، وعليه تحمل الآية الثالثة في الشهداء الذين استشهدوا اختياراً مع أن هذه الظواهر عامة، ودليلنا خاص فيقدم عليها، وعن الرابع أن إقرار الصبي إن كان في المال فنحن نسويه بالشهادة، فإنهما لا يقبلان في المال، أو في الدماء إن كانت عمدا خطأ فيؤل إلى الدية، فيكون إقراراً على غيره فلا يقبل كالبالغ، وهو الجواب عن

. . . .

(الباب السابع) في بيان ما تكون فيه الحجة الثامنة والخلاف في قبولها ودليله وفيه وصلان **(الوصل الأول)** اليمين من المدعي بعد نكول المدعى عليه عن اليمين الرافعة للدعوى، فيستحق ما ادعي به تكون فيما إذا ادعى رجل على رجل حقاً وليس له بينة على ذلك، فينكر المدعى عليه فتتوجه عليه اليمين على نفي ما ادعي به عليه وهي اليمين الرافعة للدعوى فينكل عنها فتنقلب اليمين على الطالب، وهي اليمين المنقلبة فيحلف، ويستحق فإن جهل المطلوب ردها فإنه يجب على الحاكم أن يعلمه بذلك، ولا يقضي حتى يردها فإن نكل الطالب، فلا شيء له قال في مختصر الواضحة فإن حلف المدعي حين نكل المدعى عليه وأخذ ما ادعاه، ثم أن المدعى عليه وجد بينة ببراءته من ذلك نفعه ذلك واستعاد ما أخذه منه المدعي اهـ، وتكون أيضاً فيما إذا ادعى المطلوب العدم، وقال أن المدعي عالم بذلك فله أخذ اليمين الرافعة للدعوى فإن نكل المدعي فلا مقال، وحلف المطلوب أنه ليس له مال ظاهر ولا باطن وهذه اليمين تسمى اليمين المصححة، والمدعي في هذه الصورة مدعى عليه انظر المتيطية أفاده ابن فرحون في التبصرة والله أعلم **(الوصل الثاني)** في الأصل اليمين والنكول حجة عندنا، وعند الشافعي، وقال أحمد بن حنبل يقضي بالنكول، ولا ترد اليمين على الطالب، وقال أبو حنيفة إن كانت الدعوى في مال كرر عليه ثلاثاً فإن لم يحلف لزمه الحق، ولا ترد اليمين، وإن كانت في عقد فلا يحكم بالنكول، بل يحبس حتى يحلف أو يعترف، وفي النكاح، والطلاق والنسب وغيره لا مدخل لليمين، فيه فلا نكول، وقال ابن أبي ليلى: يحبس في جميع ذلك حتى يحلف لنا وجوه **(الأول)** قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم﴾ [المائدة، ١٠٨] ولا يمين بعد يمين وهو خلاف الإجماع فتعين حمله على يمين بعد رده يمين على

الخامس، وعن السادس أن الفرق تعظيم حرمة الدماء بدليل قبول القسامة، ولا يقسم على درهم، وعن السابع أن الافتراق يحتمل التعليم والتغيير، والصغير إذا خلي وسجيته الأولى لا يكاد يكذب، والرجال لهم وازع شرعي إذا افترقوا بخلاف الصبيان، وعن الثامن التفريق لعظم حرمة الدماء، ولأن اجتماعهم ليس لتخريق ثيابهم بخلاف الضرب والجراح، وأما النساء فلا يجتمعهن للقتال، ولا هو مطلوب منهن. (الحجة الخامسة عشرة) القافة حجة شرعية عندنا في القضاء بثبوت الأنساب، ووافقنا الشافعي وأحمد بن حنبل. وقال أبو حنيفة: الحكم بالقافة باطل. قال ابن القصار: وإنما يجيزه مالك في ولد الأمة يطؤها رجلان في طهر واحد، وتأتي بولد يشبه أن يكون منهما، والمشهور عدم قبوله في ولد الزوجة وعنه قبوله، وأجازه الشافعي فيهما لنا ما في الصحيحين.

قالت عائشة رضي الله عنها: دخل علي رسول الله ﷺ تبرق أسارير وجهه. فقال: **«ألم ترى إلى مجزز المدلجي»**. نظر إلى أسامة وزيد عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما، وبدت أقدامهما. فقال: **«إن هذه الأقدام بعضها من بعض»** وسبب ذلك أن رسول الله ﷺ كان تبنى زيد بن حارثة، وكان أبيض وابنه أسامة أسود، فكان المشركون يطعنون في نسبه فشق ذلك على رسول الله ﷺ لمكانته منه.

. . . .

حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه لأن اللفظ إذا ترك من وجه بقي حجة في الباقي (الثاني) ما روي أن الأنصار جاءت إلى رسول الله ﷺ وقالت: أن اليهود قتلت عبد الله وطرحته في قفير أي بئر فقال عليه السلام أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم قالوا: لا قال فتحلف لكم اليهود قالوا: كيف يحلفون وهم كفار فجعل عليه السلام اليمين في جهة الخصم أخرجه صاحب الموطأ وغيره (الثالث) ما روي أن المقداد اقترض من عثمان سبعة آلاف درهم فلما كان وقت القضاء جاء بأربعة آلاف درهم، فقال: عثمان أقرضتك سبعة آلاف درهم فترافعا إلى عمر فقال المقداد يحلف عثمان فقال عمر لعثمان: لقد أنصفك، فلم يحلف عثمان فنقل عمر اليمين إلى المدعي، ولم يختلف في ذلك عمر وعثمان، والمقداد ولم يخالفهم غيرهم فكان إجماعاً (الرابع) القياس على النكول في باب القود بالملاعنة لا تحد بنكول الزوج (الخامس) لو نكل عن الجواب في الدعوة لم يحكم عليه مع أنه نكول عن اليمين والجواب فاليمين وحده أولى بعدم الحكم (السادس) أن البينة حجة المدعي، واليمين حجة المدعى عليه في النفي، ولو امتنع من إقامة البينة لم يحكم عليه بشيء.

فكذلك المدعى عليه إذا امتنع من اليمين لم يحكم عليه (السابع) أن المدعي إذا امتنع من إقامة البينة كان للمدعى عليه إقامتها.

فكذلك المدعى عليه إذا امتنع من اليمين.

فيكون للآخر فعلها (الثامن) أن النكول إذا كان حجة تامة كالشاهدين، وجب القضاء به في الدماء أو ناقصة كالشاهدين والمرأتين أو كالشاهد، ويمين وجب استغناؤه عن التكرار أو كالاعتراف يقبل في القود، ولا يفتقر أي إلى تكرار بخلافه النكول.

فلما قال: «مجزز» ذلك سر به رسول الله ﷺ، وهو يدل من وجهين. أحدهما أنه لو كان الحدس باطلاً شرعاً لما سر به رسول الله ﷺ، لأنه عليه السلام لا يسر بالباطل. وثانيها أن إقراره عليه السلام على الشيء من جملة الأدلة على المشروعية، وقد أقر مجززاً على ذلك، فيكون حقاً مشروعاً لا يقال النزاع إنما هو في إلحاق الولد، وهذا كان ملحقاً بأبيه في الفراش فما تعين محل النزاع، وأيضاً سروره عليه السلام لتكذيب المنافقين لأنهم كانوا يعتقدون صحة القيافة، وتكذيب المنافقين سار بأي سبب كان لقوله عليه السلام: «إن الله ليؤيد هذا الدين» بالرجل الفاجر فقد يفضي الباطل للخير والمصلحة، وأما عدم إنكاره عليه السلام فلأن مجززاً لم يتعين أنه أخبر بذلك لأجل القيافة، فلعله أخبر به بناءً على القرائن، لأنه يكون رآهما قبل ذلك لأنا نقول مرادنا ههنا ليس أنه ثبت النسب مجزز. إنما مقصودنا أن الشبه الخاص معتبر، وقد دل الحديث عليه، وأما سروره عليه السلام بتكذيب المنافقين. فكيف يستقيم السرور مع بطلان مستند التكذيب كما لو أخبر عن كذبهم رجل كاذب؟ وإنما يثبت كذبهم إذا كان المستند حقاً فيكون الشبه حقاً وهو المطلوب، وبهذا التقرير يندفع قولكم: أن الباطل قد يأتي بالحسن، والمصلحة فإنه على هذا التقدير ما أتى بشيء.

وأما قولكم: أخبر به لرؤية سابقة لأجل الفراش، فالناس كلهم يشاركونه في ذلك. فأي

. . . .

وأما الوجوه التي احتجوا بها (فالأول) قوله تعالى إن الذين يشترون بعهد الله، وأيمانهم ثمناً قليلاً يمنع سبحانه أن يستحق بيمينه على غيره حقاً فلا ترد اليمين لئلا يستحق بيمينه مال غيره، وجوابه أن معنى الآية أن لا تنفذ اليمين الكاذبة ليقطع بها مال غيره ليس كذلك، ومجرد الاحتمال لا يمنع وإلا لمنع المدعى عليه في اليمين الدافعة لئلا يأخذ بها مال بل يحكم بالظاهر وهو الصدق (والوجه الثاني) الملاعن إذا نكل حد بمجرد النكول، وجوابه أن الموجب لحد الملاعن قذفه، وإنما إيمانه مسقطة فإذا فقد المانع عومل بالمقتضى والنكول عندكم مقتضي فلا جامع بينهما (والوجه الثالث) إن ابن الزبير ولى ابن أبي مليكة قضاء اليمين فجاء إلى ابن عباس فقال أن هذا الرجل ولاني هذا البلد، وأنه لا غناء لي عنه فقال له ابن عباس اكتب لي بما يبدو لك، فكتب إليه في جاريتين جرحت أحداهما الأخرى في كفها، فكتب إليه ابن عباس أحبسها إلى بعد العصر وأقرأ عليها إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً قال ففعل ذلك، واستحلفها فأبت فألزمها ذلك وجوابه أنه روي عن ابن أبي مليكة أنه قال اعترفت فألزمتها ذلك ولعله برأيه لا برأي ابن عباس فإن ابن عباس لم يأمره بالحكم عليها بذلك، والتابعي لا حجة في فعله (والوجه الرابع) قوله ﷺ: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» فجعل اليمين في حجة المدعي عليه فلم يبق يمين تجعل في جهة المدعي، وجعل حجة المدعي البينة، وحجة المدعى عليه اليمين، ولما لم يجز نقل حجة المدعي إلى حجة المدعى عليه لم يجز أيضاً نقل حجة المدعى عليه إلى جهة المدعى عليه وجوابه أنه ورد لمن توجه عليه اليمين ابتداء، ونحن نقول به.

وأما ما نحن فيه فلم يتعرض له الحديث ألا ترى أن المنكر قد يقيم البينة إذا ادعى الدين.

فائدة في اختصاص السرور بقوله؟ لولا أنه حكم بشيء غير الذي كان طعن المشركين ثابتاً معه، ولا كان لذكر الأقدام فائدة، وحديث العجلاني قال فيه رسول الله ﷺ: **«إن جاءت به على نعت كذا وكذا فأراه قد كذب عليها وإن أتت به على نعت كذا وكذا فهو لشريك»** فلما أتت به على النعت المكروه. قال عليه السلام: **«لولا الإيمان لكان لي ولها شأن»** فصرح عليه السلام بأن وجود صفات أحدهما في الآخر يدل على أنهما من نسب واحد، ولا يقال: أن أخباره عليه السلام كان من جهة الوحي، لأن القيافة ليست في بني هاشم إنما هي في بني مدلج، ولا قال أحد: أنه عليه السلام كان قائفاً، ولأنه عليه السلام لم يحكم به لشريك، وأنتم توجبون الحكم بما أشبه، وأيضاً لم تحد المرأة فدل ذلك على عدم اعتبار الشبه لأنا نقول: إن جاء الوحي بأن الولد ليس يشبهه فهو مؤسس لما يقوله، وصار الحكم بالشبه أولى من الحكم في الفراش، لأن الفراش يدل عليه من ظاهر الحال، والشبه يدل على الحقيقة وأما كونه عليه السلام ولم يعط علم القيافة فممنوع، لأنه عليه السلام أعطي علم الأولين والآخرين سلمناه.

لكن أخبر عن ضابط القائفين أن الشبه متى كان كذا فهم يحكمون بكذا إلا أنه ادعى علم القيافة. كما نقول: يقول الإنسان: الأطباء يداوون المحموم بكذا، وإن لم يكن طبيباً ولم يحكم بالولد لشريك لأنه زان، وإنما يحكم بالولد في وطيء الشبهة، وإنما وطيء

. . . .

فكذلك اليمين قد توجد في حق المدعي في الرتبة الثانية **(والوجه الخامس)** قوله عليه السلام: **«شاهداك أو يمينه»** ولم يقل أو يمينك، وجوابه أنه لبيان من تتوجه عليه اليمين ابتداء في الرتبة الأولى كما تقدم تقريره **(والوجه السادس)** إن البينة للإثبات ويمين المدعى عليه للنفي فلما تعذر جعل البينة للنفي تعذر أيضاً جعل اليمين للإثبات وجوابه أنا لم نجعل اليمين وحدها للإثبات بل اليمين مع النكول على إن البينة قد تكون للنفي كما تقدم تقريره مثل بينة القضاء، فإنه نفي ا هـ.

وسلمه ابن الشاط والله أعلم.

(الباب الثامن) في بيان ما تكون فيه الحجة التاسعة وفي صفتها وفيه وصلان **(الوصل الأول)** في تبصرة ابن فرحون لا يحكم باللعان إلا بعد ثبوت الحمل بشهادة امرأتين، وثبوت الزوجية أن كانا من أهل المصر والأمكنة من اللعان قبل ثبوت الزوجية والحمل ولا يحده بخلاف ما إذا كانا من أهل المصر فإنه يحد إذا لم يثبت ذلك بحال، ولا يكون اللعان إلا بمجلس الحاكم أو في مجلس رجل من أعيان الفقهاء بأمر الحاكم، وقال قيل: ويجب أن يكون في أشرف أمكنة البلد عند المنبر في المدينة، وعند الركن بمكة، وعند المحراب في غيرهما في الجامع الأعظم والمختار أن يكون بعد صلاة العصر، وتحلف الذمية في كنيستها لا في المسجد، والمريض بموضعه، ويكون ذلك بحضور جماعة أقلها أربعة، قال: وحقيقة اللعان يمين الزوج على زوجته بزنا أو نفي حملها أو ولدها ويمين الزوجة على تكذيبه، وسميت أيمانهما لعاناً لأن فيها ذكر اللعن، ولكونها سبباً في بعد كل واحد من صاحبه ا هـ وفي الأصل وسلمه ابن الشاط، وأيمان اللعان متفق عليها فيما علمت من حيث الجملة ا هـ **(الوصل الثاني)** صفة اللعان أنه إن لاعن من دعوى الزنا

البائع والمشتري الأمة في طهر واحد، وأما عدم الحد فلأن المرأة قد تكون من جهتها شبهة أو مكرهة أو لأن اللعان يسقط الحد لقوله تعالى: ﴿ويدرأ عنها العذاب أن نشهد أربع شهادات بالله﴾ [النور، ٨] الآية أو لأنه عليه السلام لا يحكم بعلمه وبالجملة، فحديث المدلجي يدل دلالة قوية على أن رسول الله ﷺ استدل بالشبه على النسب، ولو كان بالوحي لم يحصل فيه ترديد في ظاهر الحال بل كان يقول: هي تأتي به على نعت كذا، وهو لفلان فإن الله تعالى بكل شيء عليم، فلا حاجة إلى الترديد الذي لا يحسن إلا في مواطن الشك، وإنما يحسن هذا بالوحي إذا كان لتأسيس قاعدة القيافة، وبسط صورها بالأشباه، وذلك مطلوبنا، فالحديث يدل على أن رسول الله ﷺ ما سر إلا بسبب حق وهو المطلوب، ويؤيده أيضاً قوله ﷺ لعائشة في الحديث: «تربت يداك»، ومن أين يكون الشبه؟ فأخبر أن المني يوجب الشبه فيكون دليل النسب، ولنا أيضاً أن رجلين تداعيا ولدا فاختصما لعمر، فاستدعى له القافة فالحقوه بهما فعلاهما بالدرة، واستدعى حرائر من قريش فقلن: خلق من ماء الأول، وحاضت على الحمل فاستخشف الحمل، فلما وطئها الثاني انتعش بمائه فأخذ شبهاً منها. فقال عمر: الله أكبر والحق الولد بالأول، ولأنه علم عند القافة من باب الاجتهاد، فيعتمد عليه كالتقويم في المتلفات ونفقات الزوجات، وخرص الثمار في

. . . .

واعتمد على الرؤية قال: أربع مرات أشهد بالله، وقال محمد يزيد الذي لا إله إلا هو أني لمن الصادقين لرأيتها تزني كالمرود في المكحلة، ثم يقول في الخامسة لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ثم تقول المرأة أربع مرات أشهد بالله الذي لا إله إلا هو أنه لمن الكاذبين، وما رآني أزني ثم تقول في الخامسة إن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، وإن لاعن من دعوى لنفي الحمل واعتمد على الرؤية وحدها على أحد الأقوال زاد في الأربع وما هذا الحمل متى وتزيد المرأة، وإن هذا الحمل منه، ويقول في اللعان إذا اعتمد على الاستبراء وحده على أحد القولين أني لمن الصادقين لقد استبرأتها من كذا فاعتمد عليها مع ذكرهما معاً في الأربع الأيمان، وإن لاعن من دعوى الغصب، قال: أشهد بالله الذي لا إله إلا هو ما هذا الحمل مني، وأني لمن الصادقين.

وقال في الخامسة وإن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، وتقول المغتصبة إذا العنت لنفى الولد أشهد بالله الذي لا إله إلاّ هو ما زنيت، ولا أطعت وتقول في الخامسة إنَّ غضب الله عليها إنْ كان من الصادقين فيتعين لفظ الشهادة ولفظ اللعن والغضب بعدها، وفي معين الحكام، والحرة المسلمة التي لم تبلغ المحيض، وقد جومعت تلاعن زوجها لأن من قذفها يحد، والمشهور قول مالك وابن القاسم إن الفرقة تقع بينهما بتمام التحالف دون حكم حاكم، وقال ابن حبيب لا تقع حتى يفرق الإمام بينهما، وقال ابن نافع يستحب له أن يطلقها ثلاثاً عند فراغه من اللعان فإن لم يفعل أجريا على سنة المتلاعنين أنهما لا يتناكحان أبداً وقال ابن لبابة إن لم يفعل طلقها الإمام ثلاثاً، ولم يمنعه من مراجعتها بعد زوج، وفي كتاب ابن شعبان، وفرقة المتلاعنين ثلاثاً، ويتزوجها بعد زوج آخر وفي الجلاب فرقة المتلاعنين فسخ بغير طلاق أفاده ابن فرحون في التبصرة والله أعلم.

الزكوات، وتحرير جهة الكعبة في الصلوات، وجزاء الصيد، وكل ذلك تخمين وتقريب.

ولما لم يعتبر أبو حنيفة الشبه الحق الولد بجميع المتنازعين، ويرد عليه قوله تعالى: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ [الحجرات، ١٣] فالأب واحد وقوله تعالى: ﴿وورثه أبواه﴾ [النساء، ١١] فلم يجعل له آباء، وعارض أبو حنيفة حديث العجلاني بوجوه. (الأول) بما في الصحاح أن رجلاً حضر عند رسول الله ﷺ، وادعى أن امرأته ولدت ولداً أسود. فقال له عليه السلام: «**هل في إبلك من أورق**»؟ فقال له: نعم. قال له: «**ما ألوانها**»؟ قال: سود فقال: «**ما السبب**» فقال: الرجل لعل عرقا نزع فلم يعتبر الشبه. (الثاني) بقوله عليه السلام: «**الولد للفراش**»، ولم يفرق. (الثالث) أن خلق الولد مغيب عنا فجاز أن يخلق من رجلين، وقد نص عليه بقراط في كتاب سماة الحمل على الحمل.(الرابع) ولأن الشبه لو كان معتبراً مع أنه قد يقع من الولد، وجماعة لوجب إلحاقه بهم بسبب الشبه، ولم يقولوا به: (الخامس) ولأن الشبه لو كان معتبراً لبطلت مشروعية اللعان، واكتفى به (السادس) أنه لا حكم له مع الفراش، فلا يكون معتبراً عند عدمه كغيره. (السابع) أن القيافة لو كانت علما لأمكن اكتسابه كسائر العلوم والصنائع. (الثامن) أنه حذر وتخمين، فوجب أن يكون باطلاً كأحكام النجوم، والجواب عن الأول أن تلك الصورة ليست صروة النزاع، لأنه كان صاحب فراش، وإنما سأله عن اختلاف اللون فعرفه عليه السلام السبب، ولأنا لا نقول:

. . . .

(**الباب التاسع**) في بيان ما تكون فيه القسامة وصفتها وفيه وصلان (**الوصل الأول**) قال ابن راشد القسامة موجبة مع اللوث للقتل في العمد والدية في الخطأ، ولا قسامة في الأطراف، ولا في الجراح ولا في العبيد ولا في الكفار قال ابن فرحون، اللوث بثاء مثلثة المراد به الوجوه التي يقع بها التلويث والتلطيخ في الدماء، وهي كثيرة ومع كثرتها لا يتوصل بها إلى التمكن من الدماء لعظم خطرها، ورفيع قدرها فوجب الأعراض عنها إلا أن فيها ماله قوة لأجل ما أضيف به من القرائن الحاملة على صدق مدعيه، ولذلك اختلف العلماء في تعيين ما يقبل من ذلك فعند مالك رضي الله تعالى عنه أن اللوث هو الشاهد العدل على معاينة القتل، ووجه ذلك أن يقوي جهة المدعيين، ولا تأثير في نقل اليمين إلى جهة المدعيين، وأخذ ابن القاسم بما قاله مالك ووافقه ابن وهب وابن عبد الحكم، وذكر ابن المواز عن ابن القاسم إن شهادة المرأتين لوث يوجب القسامة، ولا يوجب ذلك شهادة امرأة واحدة، وروى ابن المواز وأشهب أنه يقسم مع الشاهد غير العدل، ومع المرأة قال ابن المواز عن أشهب ولم يختلف قول مالك وأصحابه أن العبد والذمي ليس بلوث، ووجهه رواية أشهب وهو اختياره أنه لوث فلم يعتبر فيه العدالة كالذي يقول دمي عند فلان، فلا يشترط فيه ألعدالة بل يقبل قوله في العمد والخطأ ولو كان فاسقاً وفي تنبيه الحكام لابن المناصف.

وروى أشهب عن مالك إن القسامة تجب بشهادة امرأة واحدة عدل، وقيل تقسم مع جماعة النساء، والصبيان والقوم ليسوا بعدول فإذا وقعت القسامة بشيء من هذا على القول فيه بالجواز استحق أولياء المقتول الدم قال ووجه ذلك أن القود إنما يجب بمجرد القسامة عند مالك، ولا حكم للشاهد الواحد في

أن القيافة هي اعتبار الشبه كيفما كان، والمناسبة كيف كانت بل شبه خاص، ولذلك الحقوا أُسامة بن زيد مع سواده بأبيه الشديد البياض بل حقيقتها شبه خاص، ولا معارضة بين الألوان وغيرها ولذلك لم يعرج مجزز على اختلاف الألوان، وهذا الرجل لم يذكر إلا مجرد اللون، فليس فيه شرط القيافة حتى يدل إلغاؤه على إلغاء القيافة، وعن الثاني أنه محمول على العادة والغالب، وعن الثالث أنه خلاف العوائد، وظواهر النصوص المتقدمة تأباه، والشرع إنما يبني أحكامه على الغالب وبقراط تكلم على النادر فلا تعارض، وعن الرابع أن الحكم ليس مضافاً لما يشاهد من شبه الإنسان لجميع الناس، وإنما يضاف لشبه خاص يعرفه أهل القيافة، وعن الخامس أن القيافة إنما تكون من حيث يستوي الفراشان، واللعان يكون لما يشاهد الزوج، فهما بابان متباينان لا يسد أحدهما مسد الآخر وعن السادس الفرق بأن وجود الفراش وحده سالماً عن المعارض يقتضي استقلاله بخلاف تعارض الفراشين، وعن السابع أنه قوة في النفس، وقوى النفس وخواصها لا يمكن اكتسابها كالعين التي يصاب بها، فتدخل الجمل القدر، والرجل القبر وغير ذلك مما دل الوجود عليه من الخواص، فالقيافة كذلك حتى يتعذر اكتسابها، أو عن الثامن أنه لو ثبتت أحكام النجوم كما ثبتت القيافة، وأن الله تعالى ربط بها أحكاماً لاعتبرت في تلك الأحوال المرتبطة بها كما اعتبرت الشمس في الفصول، ونضج الثمار وتجفيف الحبوب

. . . .

ثبوت القود وإن كان عدلاً لأنه من حقوق الأبدان التي لا تستحق بالشاهد واليمين وإنما الواحد لوث، ولطخ يقوي الدعوى في إباحة القسامة لا على جهة الشاهد، واليمين الذي في حقوق الأموال ولذلك لا يقبل في قسامة العمد إلا رجلان فصاعداً ولا مدخل فيها للنساء، ولا حكم للواحد لأنهما أقيما في ثبوت الحق بإثباتهما مقام الشاهدين بخلاف القسامة في الخطأ لأنه مال فإذا ثبت إن شهادة الواحد في ذلك لوث لا نصف شهادة تكمل باليمين.

فكذلك قد يكون اللوث بغير العدل وباللفيف من النساء والصبيان لأنه لطخ لا شهادة، والقسامة في هذا الباب أصل مخصص لنفسه لا يعترض عليه بغيره على ما وردت به السنة بخلاف سائر الحقوق، والأصح أن لا تجب القسامة بشيء من ذلك ولا يراق دم مسلم بغير العدول، وذكر القاضي أبو محمد في المعونة إن من أصحابنا من يجعل شهادة العبيد والصبيان لوث، وبه قال ابن ربيعة، ويحيى ابن سعيد وهذا حكم القتل على غير وجه الغيلة أما قتل الغيلة، فقال ابن المواز إن شهد عدل أنه قتله غيلة لم يقسم، مع شهادته ولا يقبل في هذا إلا شاهدان نعم قال أبو محمد رأيت ليحيى ابن عمر أن يقسم معه من المنتقي للباجي ا هـ المراد (الوصل الثاني) في التبصرة صفة القسامة أن يحلف الأولياء خمسين يميناً أن فلان قتل ولينا فلاناً أو أنه ضربه، ومن ضربه مات إن كان قد عاش بعد ذلك، ويقتصر على قوله بالله الذي لا إله غيره، وقال المغيرة يزيد الرحمن الرحيم ويحلفون في المدينة النبوية عند المنبر، وفي غيرها بالجامع قياساً دبر الصلاة بمحضر الناس، ويؤتى إلى المساجد الثلاثة من مسيرة عشرة أيام، وإلى سائر الأمصار من مسيرة عشرة أميال، ويحلف في العمد من له القصاص من الرجال المكلفين، وفي الخطأ المكلفون من الورثة

والكسوفات، وأوقات الصلوات وغير ذلك مما هو معتبر من أحكام النجوم، وإنما الغي منها ما هو كذب وافتراء على الله تعالى من ربط الشقاوة والسعادة والأمانة والأحياء بتثليثها وتربيعها أو غير ذلك مما لم يصح فيها؛ ولو صح لقلنا به، والقيافة صحت بما تقدم من الأحاديث والآثار.

(الحجة السادسة عشرة) القمط وشواهد الحيطان. قال بها مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وجماعة من العلماء: وفيه مسألتان (المسألة الأولى) قال ابن أبي زيد في النوادر: قال أشهب: إذا تداعيا جداراً متصلاً ببناء أحدهما، وعليه جذوع للآخر فهو لمن اتصل ببنائه، ولصاحب الجذوع موضع جذوعه لأن حوزه، ويقضي بالجدار لمن إليه عقود الأربطة، وللآخر موضع جذوعه، وإن كان لأحدهما عليه عشر خشبات، وللآخر خمس خشبات، ولا ربط ولا غير ذلك فهو بينهما نصفان لا على عدد الخشب وبقيت خشباتهما بحالها، وإذا انكسرت خشب أحدهما رد مثل ما كان، ولا يجعل لكل واحد ما تحت خشبه منه، ولو كان عقدة لأحدهما من ثلاثة مواضع، وللآخر من موضع قسم بينهما على عدد العقود وإن لم يعقد لواحد، ولأحدهما عليه خشب معقود بعقد البناء، أو مثقوبة فعقد البناء يوجب ملك الحائط لأنه في العادة إنما يكون للمالك. وقيل: لا يوجبه. وقال: في المثقوبة، نظر

. . . .

رجالاً ونساء على قدر ميراثهم، ولا قسامة فيمن ليس له وارث إذ تحليف بيت المال غير ممكن ولا قسامة إلا بنسب أو ولاء، ولا يقسم من القبيلة إلا من التقى معه في نسب ثابت، ولا يقسم المولى الأسفل، ولكن ترد الأيمان على المدعى عليه فيحلف خمسين يميناً فإن نكل سجن أبداً حتى يحلف أو يموت ا هـ المراد منها فانظرها في الأصل، وإيمان القسامة متفق عليها أيضاً من حيث الجملة ا هـ، سلمه ابن الشاط والله أعلم.

(الباب العاشر) في بيان ما تكون فيه الحجة الحادية عشر، والخلاف في قبولها، ودليله وفيه وصلان (الوصل الأول) في التبصرة القضاء بقول امرأتين بانفرادهما فيما لا يطلع عليه إلا النساء كالولادة والبكارة والثيوبة، والحيض والحمل والسقط والاستهلال والرضاع وإرخاء الستور وعيوب الحرائر والإماء، وفي كل ما تحت ثيابهن ووجه ذلك أنه لما كانت هذه الأمور مما لا يحضرها الرجال، ولا يطلعون عليها أقيم فيها النساء مقام الرجال للضرورة، قال: وتجوز القسامة مع شهادة امرأتين على أحد الأقوال فيما تجوز معه القسامة.

قال وأما شهادتهن فيما يقع بينهن في المأتم والحمام من الجراح، والقتل ففي ذلك خلاف والأصل الجواز للضرورة كالصبيان فيما يقع بينهم من ذلك قال ابن المناصف.

وكذلك إن لم يكونا عدلين لأنه موضع لا يحضره العدول ورأى اللخمي أن يقسم معهما في القتل ثم يقاد، ويحلف في الجراح، ثم يقتص قال وإن عدل منهن في ذلك اثنتان قيد في القتل بغير قسامة واقتص في الجراح بغير يمين فنحا بهن منحى الرجال والصحيح إن شهادة النساء بعضهن على بعض في المواضع التي لا يحضرها الرجال كالحمام، والعرس والمآتم وما أشبه ذلك لا تجوز فيما يقع بينهن من الجراح،

لأنها طارئة على الحائط، والكوا كعقد البناء توجب الملك، وكوا الضوء المنفوذة لا دليل فيها.

قال ابن عبد الحكم: إذا لم يكن لأحدهما عقد وللآخر عليه خشب ولو واحدة فهو له، وإن لم يكن إلا كوا غير منفوذة أوجبت الملك، وإن لم يكن الأخص القصب لأحدهما، والقصب والطوب سواء. قلت: المدرك في هذه الفتاوى كلها شواهد العادات فمن ثبتت عنده عادة قضى بها، وإن اختلفت العوائد في الأمصار والأعصار وجب اختلاف هذه الأحكام، فإن القاعدة المجمع عليها أن كل حكم مبني على عادة إذا تغيرت العادة تغير كالنقود، ومنافع الأعيان وغيرهما.

(المسألة الثانية) قال بعض العلماء: إذا تنازعا حائطاً مبيضاً هل هو منعطف لدارك أو لداره، فأمر الحاكم بكشف البياض لينظر إن جعلت الأجرة في الكشف عليه، فمشكل لأن الحق قد يكون لخصمك، والأجرة ينبغي أن تكون على من يقع له العمل ونفعه، ولا يمكن أن تقع الإجارة على من يثبت له الملك لأنكما جزمتما بالملكية فما وقعت الإجارة إلا جازمة، وكذلك القائف لو امتنع إلا بأجر. قال: ويمكن أن يقال: يلزم الحاكم كل واحد منهما باستجارة، ويلزم الأجرة في الأخير لمن يثبت له ذلك الحق كما يحلف في اللعان وغيره، وأحدهما كاذب.

. . . .

والقتل لأن الغالب عدم ضرورتهن إلى الاجتماع في ذلك، وقيل تجوز لحاجتهن إلى ذلك قاله ابن راشد قال: ولم يزل النساء يجمعهن في الأعراس والمآتم في زمنه ﷺ وهلم جراً فإذا لم يقبل قول بعضهن على بعض ذهبت دماؤهن، وفي الأملاء على الجلاب المقيد عن ابن زيد البرناسي قال وهذا إذا كان في العرس المباح الذي لا يختلط فيه الرجال مع النساء، ولم يكن هناك منكر بين، وكان دخولهن الحمام بالمئزر فهذه مسألة الخلاف.

وأما إذا كن في الحمام بغير مئزر، وفي الأعراس التي يمتزج فيها الرجال والنساء، فلا يختلف في المذهب إن شهادة بعضهن لبعض لا تقبل، وكذلك المأتم لا يحصل حضوره إذا كان فيه نوح، وما أشبه ذلك مما حرمه الشارع لأن بحضورهن في هذه المواضع تسقط عدالتهن، والله تعالى اشترط العدالة في الرجال والنساء بقوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ اهـ المراد فانظرها والله أعلم **(الوصل الثاني)** في الأصل وقع خلاف الأئمة لنا في قبول شهادة النساء، وعدم قبولها في ثلاث مسائل **(المسألة الأولى)** خالفنا أبو حنيفة في قبول النساء منفردات في الرضاع، ولنا أنه معنى لا يطلع عليه الرجال غالباً فتجوز منفردات كالولادة والاستهلال **(المسألة الثانية)** خالفنا الشافعي في قبول المرأتين فيما ينفردان فيه، وقال لا بدّ من أربع، وقال أبو حنيفة إن كانت الشهادة ما بين السرة والركبة قبلت فيه واحدة، وقبل أحمد بن حنبل واحدة مطلقاً فيما لا يطلع عليه الرجال، وعندنا لا بدّ من اثنتين مطلقاً، ويكفيان لنا وجهان **(الأول)** إن كل جنس قبلت شهادته في شيء على الانفراد كفي منه اثنان، ولا يكفي منه واحد كالرجل في سائر الحقوق **(الثاني)** إن شهادة الرجال أقوى وأكثر ولم يكف واحد فالنساء أولى.

(الحجة السابعة عشرة) اليد وهي يرجح بها ويبقى المدعي به لصاحبها، ولا يقضى له بتلك بل يرجح التعدي فقط، وترجح إحدى البينتين وغيرهما من الحجاج، وهي للترجيح لا للقضاء بالملك، فهذه هي الحجج التي يقضي بها الحاكم، وما عداها لا يجوز القضاء به في القضاء.

. . . .

وأما الوجوه التي احتجوا بها فأربعة (الأول) ما روى عقبة ابن الحارث قال تزوجت أم يحيى بنت أبي أيهاب فأتت أم سورة فقالت أرضعتكما فأتيت رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك فأعرض عني، ثم أتيته فقلت: يا رسول الله إنها كاذبة قال: كيف وقد علمت وزعمت ذلك متفق على صحته، وجوابه أنه حجة لنا فإن أمره ﷺ فيه بطريق الفتيا لا بطريق الحكم والإلزام لأمرين (الأول) إن معناه أن أخبار الواحد يفيد الظن، والقاعدة إن من غلب على ظنه تحريم شيء بطريق من الطرق كان ذلك الطريق يفضي إلى الحكم أم لا فإن ذلك الشيء يحرم عليه فمن غلب على ظنه طلوع الفجر في رمضان حرم عليه الأكل، أو أن الطعام نجس حرم عليه أكله، ونحو ذلك.

(الأمر الثاني) أن المرأة الواحدة لو كفت في كمال الحجة لأمره بالتفريق من أول مرة كما لو شهد عدلان لأن التنفيذ عند كمال الحجة واجب على الفور لا سيما في استباحة الفروج، فلا يدل ذلك على أن الواحدة كافية في الحكم بل على أن معناه ما علمت (الوجه الثاني) ما روي عن علي أنه قبل شهادة القابلة وحدها في الاستهلال وجوابه أنه معارض بأدلتنا المتقدمة فيحمل على الفتيا جمعاً بين الأدلة (الوجه الثالث) ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال في الرضاع شهادة امرأة واحدة تجزيء وجوابه أنه معارض.

كذلك بأدلتنا فيحمل على الفتيا الخ (الوجه الرابع) القياس على الرواية وجوابه الفرق بينهما بأن الرواية تثبت حكماً عاماً في الأمصار والأعصار لا على معين، فليست مظنة العداوة، فلا يشترط فيها العدد، فتقبل الواحدة في الرواية، ولا تقبل في الشهادة اتفاقاً (المسألة الثالثة) قال مالك والشافعي وابن حنبل لا يقبل النساء في أحكام الأبدان، وقال أبو حنيفة يقبل في أحكام الأبدان شاهد وامرأتان إلا في الجراح الموجبة للقود في النفوس، والأطراف لنا وجوه (الأول) قوله تعالى: في مسائل المداينات فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فكان كل ما يتعلق بالمال مثله ومفهومه أنه لا يجوز في غيره فلا تجوز في أحكام الأبدان (الثاني) قوله تعالى في الطلاق والرجعة: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ الآية وهو حكم بدني فكانت الأحكام البدنية كلها كذلك إلا موضع لا يطلع عليه الرجال للضرورة في ذلك (الثالث) قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» وهو حكم بدني فكانت الأحكام البدنية كلها كذلك.

وأما الوجوه التي احتجوا بها فثمانية (الأول) قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ الآية فأقام المرأتين والرجل مقام الرجلين في ذلك مطلقاً لا عند عدم الشاهدين فقط إذ لا يصح الحمل عليه لجوازهما مع وجود الشاهدين إجماعاً فتعين أنهما يقومان مقامهما، فيكونان مرادين لقوله ﷺ: «وشاهدي عدل» لوجود الاسم وجوابه إن معنى الآية أنهما يقومان مقام الرجل في الحكم بدليل الرفع في لفظ رجل وامرأتين، وليس معناها ما ذكرتم وإلا لقال فرجلاً وامرأتين بالنصب لأنه خبر كان، ويكون التقدير فإن لم يكن الشاهدان رجلين يكونا رجلاً وامرأتين فلما رفع على الابتداء كان تقديره فرجل وامرأتان يقومان مقام الشاهدين بحذف الخبر (الوجه الثاني) قوله تعالى: ﴿فرجل وامرأتان﴾ أطلق وما خص موضعاً فيعم

. . . .

. . . .

وجوابه أن آخر الآية مرتبط بأولها وأولها ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ ثم قال تعالى: ﴿اشهدوا إذا تبعتم﴾ على أنا لو سلمنا العموم خصصناه بالقياس على جراح القود بجامع عدم قبولهن منفردات ولأن الحدود أعلاها الزنا وأدناها السرقة، ولم يقبل في أحدهما ما يقبل في الآخر فكذلك الأبدان أعلى من الأموال، فلا يقبل فيها ما يقبل في الأموال ولأن القتل وحد القطع في السرقة، وحد الخمر ليس ثابتاً بالنص، ولا بالقياس على الزنا لعدم اشتراط أربعة فيه، ولا بالقياس على الأموال لأنها لا تثبت بالنساء فتعين قياسها على الطلاق **(والوجه الثالث)** أنها أمور لا تسقط بالشبهات فتقبل فيها النساء كالأموال وجوابه الفرق بينهما بأن أحكام الأبدان أعظم رتبة، لأن الطلاق ونحوه لا يقبلن فيه منفردات، فلا يقبلن فيه مطلقاً كالقصاص ولأنا وجدنا النكاح أكد من الأموال لاشتراط الولاية فيه ولم يدخله الأجل والخيار والهبة **(والوجه الرابع)** أن النكاح والرجعة عقد منافع، فيقبل فيهما النساء كالإجارات وجوابه أن المقصود من الإجارة المال **(والوجه الخامس)** أن الخيار والآجال ليست أموالاً، ويقبل فيهما النساء.

فكذلك بقية صور النزاع وجوابه أن المقصود منهما أيضاً المال بدليل أن الأجل والخيار لا يثبتان إلا في موضع فيه المال **(والوجه السادس)** أن الطلاق رافع لعقد سابق فأشبه الإقالة وجوابه أن مقصود الطلاق غير المال، ومقصود الإقالة المال على أن حل عقد لا يثبت بالنساء، والنكول **(والوجه السابع)** أنه أي الطلاق يتعلق به تحريم كالرضاع **(والوجه الثامن)** أن العتق إزالة ملك كالبيع وجوابه أن الرضاع يثبت بالنساء منفردات بخلاف الطلاق والعتق وأيضاً مآل العتق إلى غير ملك بخلاف البيع ا هـ.

كلام الأصل وسلمه أبو القاسم بن الشاط والله أعلم.

(الباب الحادي عشر) في بيان ما تكون فيه الحجة الثانية عشرة، وكونها دافعة أو جالبة ودليل قبولها وفيه وصلان **(الوصل الأول)** في تبصرة ابن فرحون القضاء بالتحالف من الجهتين، فيقضي لكل واحدٍ منهما بيمينه، وينقسم المدعي فيه بينهما أو يفسخ عن كل واحدٍ منهما ما لزمه بموجب العقد بيمينه، والحكم بالفسخ بينهما يدخل في أبواب كثيرة منهما اختلاف المتبايعين واختلافهما يرجع إلى ثمانية عشر نوعاً يقع التحالف في أحد عشر نوعاً **(النوع الأول)** أن يختلفا في جنس الثمن، فيقول أحدهما: هذه دنانير، ويقول الآخر ثوب فإنهما يتحالفان، ويتفاسخان إذ ليس تصديق أحدهما بأولى من الآخر، ويرد المبتاع قيمة السلعة عند الفوات نعم في مفيد الحكام القول قول مدعي البيع أو الشراء بالنقد مع يمينه، وعلى الآخر البينة لأن الدراهم هي الأثمان، وبها يقع البيع **(النوع الثاني)** أن يختلفا في نوع الثمن، فيقول أحدهما هو قمح، ويقول الآخر هو شعير فإنهما يتحالفان ويتفاسخان **(النوع الثالث)** أن يختلفا في مقدار الثمن فيقول أحدهما بعشرين، ويقول الآخر بعشرة، ولا خلاف أنهما يتحالفان ويتفاسخان ما لم يقبض المشتري السلعة إذ لا مزية لأحدهما على الآخر وإذا ترجحت دعوى المشتري بقبض السلعة ففيها أربع روايات **(إحداها)** أن المشتري يصدق في الثمن مع يمينه لقوة اليد **(الثانية)** أنهما يتحالفان، ويتفاسخان وإن قبضها ما لم يبن بها ويصدق حينئذٍ بالبينونة، والروايتان لابن وهب **(الثالثة)** أنهما يتحالفان ويتفاسخان وإن قبضها، وبان بها ما لم تفت بتغير سوق أو بدن، فيكون القول قول المشتري، وهي رواية ابن القاسم في المدونة وبها أخذ **(الرابعة)** أنهما يتحالفان ويتفاسخان وأن فاتت في يد المشتري ويرد القيمة بدل العين وهي رواية أشهب وبها أخذ وقال المازري وبهذه الرواية كان يفتي شيخنا وأنا أفتي به أيضاً قال ابن راشد

. . . .

. . . .

وإنما يرد القيمة، ما لم تكن أقل أو أكثر وحيث قلنا بالتحالف فالبداءة بالبائع، وقيل بالمشتري وقيل يقرع بينهما فلو تناكلا فقال ابن القاسم: يفسخ كما إذا تحالفا وقال ابن حبيب يمضي العقد بما قال البائع، وإذا فرعنا على قول ابن القاسم فهل لأحدهما أن يلزم صاحبه البيع بما ذكر قولان وإذا قلنا بقول ابن حبيب فهل يفتقر البائع إلى يمين أم لا قولان وهل ينفسخ البيع بتمام التحالف أو يفتقر إلى الحكم، قولان الأول قول سحنون والثاني قول ابن القاسم وابن عبد الحكم وثمرة الخلاف إن رضي أحدهما بقول الآخر فعلى قول ابن القاسم له ذلك، وعلى قول سحنون ليس له ذلك، وقال بعض القرويين إن تحالفا بأمر القاضي فلا بدّ من الحكم، وإلا انفسخ بتمام التحالف.

(النوع الرابع) إذا اختلفا في تعجيل الثمن، وتأجيله فقال البائع: بعت بنقد، وقال المشتري بل بنسيئة القول قول من ادعى العرف مع يمين فإن لم يكن لتلك السلعة عرف فقال القاسم يتحالفان ويتفاسخان، وقال ابن وهب إن كانت السلعة بيد البائع فهو مصدق مع يمين.

وإن قبضها المبتاع صدق مع يمين وإن ادعى ما يشبه، وقيل إن ادعي المبتاع أجلاً قريباً يتحالفان ويتفاسخان إن كانت السلعة قائمةً، ويكون القول قول المشتري مع الفوات وإن ادعى أجلاً بعيداً فالقول قول البائع: وإن اتفقا على الأجل واختلفا في قدره، فالقول قول المبتاع مع الفوات ويتحالفان ويتفاسخان إن كانت السلعة قائمة وإن اتفقا على الأجل واختلفا في انقضائه فالأصل عدم الانقضاء، فيكون القول قول مدعيه مع يمين (النوع الخامس) إذا اختلفا في الخيار والبت فقال ابن القاسم القول قول المدعي البت مع يمين، وقال أشهب القول قول مدعي الخيار، وقيل يجري فيه الخلاف الذي تقدم اختلافهما في مقدار الثمن فإن ادعى كل واحد منهما أنه اشترط الخيار لنفسه دون الآخر فاختلف هل يتحالفان ويتفاسخان أو يتحالفان، ويثبت البيع قولان لابن القاسم (النوع السادس) اختلافهما في الرهن والجميل وذلك كاختلافهما في قدر الثمن لأن الثمن يزيد مع نقدهما فينقص مع وجودهما (النوع السابع) إذا اختلفا في عين المبيع فلا يخلو أن يختلفا في ذلك قبل القبض أو بعده، فإن اختلفا فيه قبل القبض، فقال البائع: بعت منك هذا الثوب، وقال المبتاع بل هذا تحالفاً وتفاسخاً وإن اختلفا فيه بعد القبض فالقول في ذلك قول البائع مع يمين.

وكذلك لو قال رددته عليك بعد التحالف والتفاسخ لأن الأصل أنه من ضمان المتباع، فلا يزال في ضمانه حتى يقوله البائع بالقبض أو تقوم له البينة (النوع الثامن) إذا اختلفا في قدر المثمون في بيع النقد، وفيه الأقوال المتقدمة في اختلافهما في قدر الثمن ذكره المازري (النوع التاسع) إذا اختلفا في قدر المسلم فيه فحكي ابن يونس عن ابن المواز أنهما إذا اختلفا في القدر بالقرب من عقد السلم تحالفا وتفاسخا وإن اختلفا في ذلك عند حلول الأجل فالقول قول المسلم إليه مع يمينه إن أتى بما يشبه، وإن أتى بما لا يشبه، فالقول قول المسلم إليه فيما يشبه، قال محمد فإن أتيا بما لا يشبه حملاً على الوسط مما يشبه من سلم الناس (النوع العاشر) إذا اختلفا في الجودة فقال رب السلم سمراء، وقال المسلم إليه محمولة فقال ابن حبيب القول قول المسلم إليه، وقال فضل بن سلمة يتحالفان ويتفاسخان (النوع الحادي عشر) إذا اختلفا في موضع القضاء صدق مدعي موضع العقد فإن لم يدعه واحد منهما فالقول قول المسلم إليه فإن تباعد قولهما وأتيا بما لا يشبه تحالفا وتفاسخا، وذلك إذا تباعدت المواضع جداً حتى لا يشبه قول واحد منهما،

. . . .

. . . .

ومما يجري فيه التحالف، والتفاسخ اختلاف المتكاريين في الدور، والأرضين والدواب في مقدار الأجرة، أو في جنسها أو في مدة الإجارة فالحكم في ذلك كاختلاف المتبايعين في التحالف والتفاسخ، ومن ذلك اختلاف رب الحائط وعامل المساقات في غلمان الحائط، والدواب فقال العامل كانوا فيه.

وأنكر رب الحائط فإنهما يتحالفان، ويتفاسخان.

وكذلك إذا اختلفا في جزء المساقاة قبل العمل تحالفا وتفاسخا (ومن ذلك) أيضاً اختلاف الدائن والمدين الذي عليه دينان أحدهما برهن، والآخر بغير رهن فقضى أحدهما في أن الذي قضاه أي واحد منهما، فقال رب الدين: هو الذي ليس فيه رهن، وقال المطلوب هو الذي فيه الرهن تحالفاً، وقسم ذلك بين الحقين.

وهذا إذا ادعيا أنهما بينا ذلك عند دفع الحق، وأما لو دفعه المطلوب، ولم يذكر شيئاً فلم يختلف أنه يقسم إذا كانا حالين أو مؤجلين لاستوائهما، وإلا فالقول قول من ادعى أنه من الحال، ومن ذلك أيضاً اختلاف الزوجين في نوع الصداق، وعدده قبل البناء من غير موت، ولا طلاق فإنهما يتحالفان ويتفاسخان، ووجب صداق المثل ومن ذلك، ما إذا تنازعا داراً ليست في أيديهما قسمت بينهما بعد أيمانهم ا هـ.

كلام ابن فرحون بتصرف وقوله ليست في أيديهما أي بأن كانت في يد ثالث قال: هي لا تعدوهما، وقوله قسمت بينهما بعد إيمانهما أي في الصورة المذكورة بسبب إقرار الثالث لهما سواء كانت دعوى كل منهما مجردة عن البينات أو مع البينات المستوية.

وكذا إذا كانت بأيديهما كانت دعوى كل مجردة أو مع البينات المستوية ففي كل صورة من هذه الصور الأربع يقضي لكل بمجرد يمينه لوجود الترجيح باليمين.

وأما إذا كانت في يد ثالث لم يقل ما ذكر فإن أقر لهما على نسبة اتفقا عليها قسم بينهما بغير يمين، وإن قال لا أعلم هي لهما أو لغيرهما فهو موضع نظر وتوقف كما في الأصل، وقاله ابن الشاط والله أعلم **(الوصل الثاني)** في الأصل قال الشافعي رضي الله عنه هذه الحجة أقل حجة في الشريعة بسبب أنا لم نجد مرجحاً عند الاستواء إلا اليمين فقلنا بالترجيح به: لقوله عليه السلام: **«أمرت أن أقضي بالظاهر والله متولي السرائر»** وهذا قد صار ظاهراً باليمين فيقضي به لصاحبه قال الأصل: ولأنها إن كانت في أيديهما، أو أقر الثالث بأنها لا تعدوهما كان كل واحد منهما يده على النصف أوله النصف بإقرار الثالث، فتدفع عنه يمينه كما تدفع يمين سائر من ادعى عليه، فتندرج هذه اليمين في قوله عليه السلام البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر، وقوله عليه السلام: **«شاهداك أو يمينه»** لأنَّ المراد في هذه الأحاديث اليمين الدافعة، وهي هذه بعينها، وليست هي الجالبة التي تقضي بالملك كما اعتقد كثير من الفقهاء ا هـ، كلام الأصل وسلمه ابن الشاط، وقال ابن فرحون والأصل في جريان التحالف والتفاسخ من المتبايعين، في الأنواع المذكورة حديث إذا اختلف المتبايعان تحالفا وتفاسخا ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم **(الباب الثاني عشر)** في بيان حقيقة الإقرار وحكمه، وأركانه في تبصرة ابن فرحون، قال ابن راشد حقيقة الإقرار الإخبار عن أمر يتعلق به حق للغير، وحكمه اللزوم، وهو أبلغ من الشهادة قال أشهب قول كل أحد على نفسه أوجب من دعواه على غيره، ومن لم يجز إقراره على نفسه من صغير، وشبهه لم تجز شهادته على غيره،

. . . .

. . . .

وللأول أركان أربعة الصيغة، والمقر والمقر له والمقر به فالركن الأول وهي الصيغة نوعان **(الأول)** لفظ يدل بلا خفاء على توجه الحق قبل المقر **(والنوع الثاني)** ما يقوم مقامه من الإشارة والكتابة والسكوت فأما الإشارة فمن الأبكم، ومن المريض فإذا قيل للمريض لفلان عندك.

كذا فأشار برأسه أن نعم فهذا إقرار إذا فهم عنه مراده.

وأما الكتابة فهي مثل إن يكتب بمحضر قوم ويقول اشهدوا علي بما فيه فذلك لازم له وإن لم يقرأه عليهم أو يكتب أو على رسالة لرجل غائب بطلاق وغيره كلك علي كذا.

ويعترف أو تقوم البينة أنه كتبه أو أملاه فيلزمه كل ما فيه من طلاق، وغيره خلا الحدود فله أن يرجع عن الحد نعم يؤخذ بغرم السرقة، ولا يحد أو يكتب في الأرض لفلان على كذا، ويقول اشهدوا علي بهذا فيلزمه فإن لم يقل اشهدوا لم يلزمه في هذا، ويلزمه مطلقاً إذا كتب ذلك في صحيفة، أو لوح أو خرقة إن شهد أنه خطه.

وأما السكوت فكالميت تباع تركته، وتقسم وغريمه حاضر ساكت لم يقم فلا قيام له إلا أن يكون له عذر قال ابن القاسم.

وكمن أتى إلى قوم فقال اشهدوا أن لي كذا وكذا على هذا الرجل.

والرجل ساكت ولم يسأله الشهود عن شيء فلما طولب أنكر، قال بل يلزمه سكوته.

وأما من سئل عند موته هل لأحد عندك شيء فقال: لا قيل له ولا لامرأتك فقال: لا والمرأة ساكتة، وهي تسمع فقال ابن القاسم أنها تحلف إن حقها عليه تريد إلى الآن، وتأخذه أن قامت لها به بينة، ولا يضرها سكوتها من المذهب لابن راشد.

وكذا من قال لرجل: فلان الساكن في منزلك لم أسكنته؟ فقال أسكنته بلا كراء والساكن يسمع ولا ينكر ولا يغير ثم ادعى أن المنزل له قال ابن القاسم لا يقطع بسكوته دعواه إن أقام البينة إن المنزل له ويحلف لأنه يقول ظننته يداعبه **(فرعان الأول)** في إحكام ابن سهل قال مالك في الرجل يقر لقوم إن أباهم كان أسلفه مالاً وأنه قد قضاه إياه أنه إن كان أمد ذلك قريباً والزمن غير متطاول لم يصدق إلا ببينة على القضاء، وإن تطاول زمان ذلك حلف المقر، وكان القول قوله: ولم يحد الطول فانظره **(الفرع الثاني)** وثائق أبي إسحق الغرناطي، من أقر لرجل أنه لا حق له عليه بريء من الحقوق الواجبة من الضمانات، والديون وإن أقر أنه لا حق له عنده أو قبله بريء من الضمانات والأمانات **(والركن الثاني)** وهو المقر له ثلاثة أحوال **(الحالة الأولى)** أن يقر على نفسه، وهو رشيد طائع فإن أقر بمال أو بقصاص لزمه ولا ينفعه الرجوع، إن أقر بما يوجب عليه الحد كالزنا والسرقة، فله الرجوع لكن يلزمه الصداق والمال فلو كان مكرهاً لم يلزمه، ولو كان محجوراً عليه فإن كان لحق نفسه كالمجنون والصغير لم يلزمه إلا أن يدعي الصغير أنه احتلم في وقت إمكانه، إذ لا يعرف إلا من جهته، وإن كان لحق غير كالمفلس، والعبد والمريض فأحكام إقرارهم مشهورة مبسوطة في كتب الفقه **(الحالة الثانية)** أن يقر على غيره فإن كان سببه منه كقتل الخطإ وجراح الخطأ التي فيها ثلث الدية فإقراره غير لازم أما ما فيها دون ثلثها فتلزمه في ما له وإن لم يكن سببه منه كإقراره في عبد زيد أنه لعمر فلا يقبل إقراره **(الحالة الثالثة)** أن يقر على نفسه، وغيره فيقبل في حق نفسه ويكون شاهداً لغيره فلو قال لفلان علي، وعلى فلان ألف درهم فعليه النصف ويحلف

. . . .

. . . .

الطالب معه فإن نكل، أو كان غير عدل، فلا شيء للطالب غير النصف، ولم يذكر الأصل إلا الحالة الأولى والثانية.

وقسم الأولى إلى ما يؤثر فيه الإقرار ويقضي فيه بالملك وما يؤثر، ولا يقضي فيه بمجرد التسليم، فقال: من أقر لغيره بحق أو عين قضى عليه بإقراره كان المقر براً أو فاجراً، فإن كان المقر به في الذمة كالدين أو عيناً أقر بها من سلم أخذت منه وقضي في جميع ذلك بالملك للمقر له، وإن كان المقر به عيناً قضي على المقر بتسليمها للمقر له إن كانت في يد المقر، ولا يقضي بالملك بل بإلزام التسليم لاحتمال أن تكون لثالث وإن كان المقر به بيد الغير لم يقض به لأنه إنما يؤثر الإقرار فيما في يد المقر، وينتقل بيده يوماً من الدهر، فيقضي عليه حينئذٍ بموجب إقراره ا هـ وسلمه ابن الشاط **(الركن الثالث)** وهو المقر له يشترط فيه شرطان أحدهما أن يكون أهلاً للاستحقاق فلا يصح الإقرار للجماد، والحيوان وثانيهما أن لا يكذب المقر، وإلا فلا يصح الإقرار ولو رجع عن تكذيبه لم يفده رجوعه إلا أن يرجع المقر إلى الإقرار **(والركن الرابع)** وهو المقر به ضر بأن نسب ومال **(فالأول)** هو الاستلحاق ومسائله مشهورة **(والثاني)** مطلق ومقيد فالمطلق ما صدر غير مقترن بما يقيده، أو يرفع حكمه أو حكم بعضه والمقيد عشرة أنواع لأنه أما أن يقيد بالمحل، أو بالعلم أو بالغاية، أو بالخيار أو بالشرط، أو بالاستثناء أو بكونه على جهة الشكر أو الذم أو الاعتذار، أو بتعقيبه بما يبطله فالمحل كقوله: غصبت فلاناً ثوباً في منديل، فقال سحنون يؤخذ بالثوب والمنديل، ويصدق في صفتهما، وقال ابن عبد الحكم: لا يلزمه المنديل، والعلم كقوله: له على ألف درهم فيما أعلم، أو فيما أظن، أو فيما حسبت، أو فيما رأيت فقال سحنون: هو إقرار وقال ابن المواز وابن عبد الحكم إذا قال فيما أعلم أو في علمي، أو فيما يحضرني فهو شك لا يلزم، والغاية كقوله على ما بين درهم: إلى مائتي درهم يلزمه مائة وتسعة وتسعون.

وكقوله على ما بين درهم إلى عشر فيلزمه تسعة وقيل يلزمه عشرة أي بناءً على دخول الغاية.

وكذلك قوله من درهم إلى ثلاثة فيلزمه ثلاثة، والخيار كقوله له على ألف درهم على أني بالخيار يومين أو ثلاثة، فقيل: يلزمه ويكون الخيار كالأجل، وقيل الخيار باطل والشرط كقوله: له على مائة إن حلف أو إذا حلف أو متى حلف، فقال المقر: ما ظننت أنه يحلف لم يلزمه إقراره إجماعاً والاستثناء لقوله له: على ألف إن شاء الله لزمه، ولا ينفعه الاستثناء بالمشيئة، وقال ابن عبد الحكم لا يلزمه لأنه أدخل ماديوجب الشك.

وكذا يلزمه إن قال إن قضى الله ذلك، قال سحنون: وقاله ابن المواز وابن عبد الحكم: لا يلزمه، ولو قال إلاَّ أن يبدو لي أو إلا أن أرى غير ذلك لزمه، ولو قال له على مائة إلا شيئاً لزمه أحد وتسعون، ومسائل هذا النوع مذكورة في محلها، فلا نطيل بذكرها، والشكر مثل قوله: اشهدوا أني قبضت من فلان مائة دينار كانت لي عليه، وأحسن قضائي جزاه الله خيراً فقال: الدافع إنما أسلفتها له فالذي قال أسلفتها له مصدق إلا أن يأتي الآخر ببينة أنه كان يتقاضاه في دينه قبل ذلك، وقيل هو أي الآخر مصدق، وقيل إن كان إقراره بذلك في مجلس القاضي لم يصدق إلا ببينة وإن كان على وجه الحكاية لقوم صدق، قال أصبغ عن ابن القاسم سمعت مالكاً يقول في الإقرار بالسلف، وقضائه على وجه الشكر والثناء، لا يلزم المقر وهو مصدق فيما طال زمانه وإن كان فيما وقته قريب، أخذ بإقراره، وقال مطرف وابن الماجشون كل من

. . . .

. . . .

أقر بحق عند قوم في مساق حديث يحدثهم أو شكر شكر به أحداً فأثنى عليه به لما قدم من سلف أو غيره من الحقوق، ثم ادعى المقر له ذلك، وقال: قد أسلفته كما ذكر ولم أقبض، وقال الآخر قد قضيته، وإنما ذكرت إحسانه إليّ وأثنيت عليه به فلا يلزمه ذلك المقر به إذا كان على هذه الجهة، ولا ينبغي للقوم أن يشهدوا بذلك فإن جهلوا وشهدوا بذلك على جهته، وكان ساقه لم يجز للسلطان أن يأخذ به.

وهكذا سمعت مالكاً يقول: وجميع أصحابنا، والذم كقوله: كان لفلان علي دينار فأساء تقاضي ذلك لا جزاه الله خيراً، وقد دفعته له فقال الآخر ما تقاضيت منك شيئاً فإن المقر يغرم الدينار قاله ابن القاسم، وليس هذا عندي كالمقر على الشكر، وقال ابن الماجشون فيمن قال لقوم أسلفني فلان مائة دينار وقضيته إياها أنه مصدق ولو قالها عند سلطان: لم يصدق إلا ببينة قال ابن حبيب إن ما كان من أمر جره الحديث والإخبار عن حال الشكر، والذم فلا يؤخذ به أحد بخلاف الإقرار في موضع القضاء، والاعتذار مثل أن يقول للسلطان في الجارية. ولدت مني أو العبد مدبر لئلا يأخذهما منه، فلا يلزمه ذلك.

كذلك لو سأله ابن عمه منزلاً فقال: هو لزوجتي ثم سأله فيه ثانٍ وثالث من بني عمه وهو يقول: ذلك فقامت امرأته بذلك فقال إنما قلته اعتذاراً، قال مالك لا شيء لها، وقد روى ابن القاسم، فيمن سئل أن يكري منزله فقال: هو لابنتي حتى أشاورها، ثم مات فقامت الابنة فيه قال لا ينفعها ذلك إلا أن تكون حازت ذلك، ولها على الصدقة، والحيازة بينة قيل له، ولو كانت صغيرة قال ليس لها شيء، قد يعتذر بهذا يريد منعه، وفي فائق الغرناطي، ومن سئل عن شيء فقال: هو لفلان لم يلزمه هذا الإقرار بخلاف ما إذا قال وهبته أو بعته من فلان فإنه يلزمه، والرافع مثل أن يقر بشيء، ثم يعقبه بما يبطله، ويرفع حكمه فإنه يبطل إلا أن يخالفه المقر له مثل أن يقول له: عندي ألف من ثمن خمر أو خنزير قال ابن شاس لا يلزمه شيء إلا أن يقول المقر له بل هي ثمن بر فيلزم يمين الطالب ا هـ.

كلام ابن فرحون بتصرف وزيادة من الأصل (الباب الثالث عشر) في بيان ما تكون فيه شهادة الصبيان، والخلاف في قبولها ودليله وفيه وصلان (الوصل الأول) في تبصرة ابن فرحون، وفي قبول شهادة الصبيان في الجراح، والقتل ثلاثة أقوال الجواز لمالك، والمنع لابن عبد الحكم، والجواز في الجراح دون القتل قاله أشهب، وعلى الجواز، فإنما تجوز بأحد عشر شرطاً (الأول) أن يكون ممن يعقل الشهادة (الثاني) أن يكونا حرين قال مالك لا تجوز شهادة الصبيان المماليك بعضهم على بعض لأنهم ليسوا من جنس من يشهد (الثالث) أن يكونا ذكرين نعم قد روي عن مالك رضي الله تعالى عنه جواز قبول شهادة إناث الأحرار اعتباراً بالبالغات في كونها لوث في القسامة على إحدى الروايتين (الرابع) أن يكون محكوماً لهما بالإسلام، لأن الكافر لا يقبل في قتال، ولا في جراح.

لأن الضرورة إنما دعت لاجتماع الصبيان لأجل الكفار، نعم قيل تقبل في الجراح لأنها شهادة ضعيفة فاقتصر فيها على أضعف الأمرين (الخامس) أن يكون ذلك فيما بين الصبيان لا الكبير على صغير ولا لصغير على كبير (السادس) أن يكون اثنين فصاعداً لأنهم لا يكون حالهم أتم من الكبار (السابع) أن تكون الشهادة قبل تفرقهم لئلا يلقن الكذب (الثامن) أن تكون الشهادة متفقة غير مختلفة (التاسع) أن تكون الشهادة في قتل أو جرح على الخلاف المتقدم لا في الأموال (العاشر) أن لا يحضر ذلك أحد من الكبار فمتى حضر كبار فشهدوا سقط اعتبار شهادة الصبيان، كان الكبار رجالاً أو نساء لأن شهادة النساء تجوز

. . . .

. . . .

في الخطأ، وعمد الصبي كالخطأ (الحادي عشر) قال القرافي، رأيت بعض المعتبرين من المالكية يقول، لا بدّ من حضور الجسد المشهود، بقتله وإلا فلا تسمع الشهادة، ونقل عن ابن عطاء الله مؤلف البيان والتقريب عن جماعة من الأصحاب أنه لا بدّ من شهادة العدول على رؤية السجد المقتول، ولا يلتفت إلى رجوعه عن شهادته بل، ولو بلغوا وشكوا أخذ بقولهم الأول نعم إن قالوا لم تكن على وجهها ولم تكن قضى بها لم يقض بها، ولا يعتبر في الصبيان العدالة، والجرح واختلف في اعتبار القرابة، والعدالة قال ابن القاسم: لا جوز شهادة القريب لقريبه، قال محمد وعلى مذهبه فلا تجوز شهادة القريب العدو وأجازها عبد الملك، وعلى مذهبه فيجوز مع القرابة (مسألتان الأولى) ستة صبية في البحر غرق واحد منهم، فشهد ثلاثة على اثنين، واثنان على ثلاثة أنهم غرقوه قال مالك رضي الله تعالى عنه العقل عليهم كلهم لأن كل واحد يدرأ عن نفسه، وليس البعض أولى من البعض فلزمت الدية عواقلهم (المسألة الثانية) إذا تعارض بينتان من الصبيان في شجة هل شجها فلان أو فلان سقطتا لأن كل فريق ينفي ما يثبته الآخر، وارش السجة على جماعة الصبيان ا هـ.

بتصرف وزيادة من الأصل (الوصل الثاني) في التبصرة، وفي الأصل ما حاصله أن المنع من شهادة الصبيان هو الأصل، وإليه ذهب الشافعي وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل، وجماعة من العلماء وابن عباس من الصحابة والجواز لعلة الاضطرار إذ لو اهملوا لأدى ذلك إلى ضرر كبير، وهدر جنايات تعظم ودليله وجهان (الأول) قوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة واجتماع الصبيان للتدريب على الحرب من اعظم الاستعداد ليكونوا كباراً أهلا لذلك، ويحتاجون في ذلك لحمل السلاح حيث لا يكون معهم كبير دمائهم لا يجوز فتدعو الضرورة لقبول شهادتهم على الشروط المتقدمة، والغالب مع تلك الشروط الصدق، وندرة الكذب فتقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة لأنه دأب صاحب الشرع كما جوز الشرع شهادة النساء منفردات في الموضع الذي لا يطلع عليه الرجال مسرورة (الوجه الثاني) أنه قول جماعة من الصحابة منهم عمر بن الخطاب، وعلي وعبد الله بن الزبير وعروة، وربيعة ومعاوية رضي الله تعالى عنهم.

وأما الوجوه التي احتج بها على المنع فثمانية (الأول) قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ وهو يمنع شهادة غير البالغ (والثاني) قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والصبي ليس بعدل (الثالث) قوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ [البقرة، ٢٨٢] وهو نهي ولا يتناول النهي الصبي فدل على أنه ليس من الشهداء والجواب عن الثلاثة أن هذه الظواهر عامة ودليلنا خاص فيقدم عليها على أن الأمر بالاستشهاد في الآية الأولى، والثانية إنما يكون في المواضع التي يمكن إنشاء الشهادة فيها اختياراً لأن من شرط النهي الإمكان وهذا موضع ضرورة تقع فيه الشهادة بغتة، فلا يتناوله الأمر فيكون مسكوتاً عنه على أنا نمنع عدم اندراج الصبيان مع الرجال في الآية الأولى لاندراجهم معهم في قوله تعالى: ﴿فإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [النساء، ١٧٦] (والوجه الرابع) أنه لا يعتبر إقراره، فلا تعتبر شهادته (والوجه الخامس) أن الإقرار أوسع من الشهادة لقبوله من البر، والفاجر فإذا كان لا يقبل، فلا تقبل الشهادة، والجواب عنهما أن إقرار الصبي إن كان في المال فنحن نسويه بالشهادة فإنهما لا يقبلان في المال أو في الدماء إن كانت عمداً وعمد الصبي خطأ، فيؤول إلى الدية، فيكون إقراراً على

. . . .

. . . .

غيره، فلا يقبل كالبالغ (والوجه السادس) القياس على غير الجراح، وجوابه الفرق بتعظيم حرمة الدماء بدليل قبول القسامة، ولا يقسم على درهم (والوجه السابع) أنها لو قبلت لقبلت إذا افترقوا كالكبار، وليس كذلك وجوابه إن الافتراق يحتمل التعليم والتغيير والصغير إذا خلي وسجيته لا يكاد يكذب، والرجال لهم وازع شرعي إذا افترقوا بخلاف الصبيان (والوجه الثامن) أنها لو قبلت لقبلت في تخريق ثيابهم في الخلوات أو لجازت شهادة النساء بعضهن على بعض، في الجراح وجوابه الفرق بتعظيم حرمة الدماء، وبأن اجتماعهم ليس لتخريق ثيابهم بخلاف الضرب، والجراح وأما النساء، فلا يجتمعن للقتال، ولا هو مطلوب منهن ا هـ كلام ابن فرحون، وكلام الأصل الذي سلمه ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الباب الرابع عشر) في بيان ما تكون فيه حجة القافة والخلاف في قبولها ودليله وفيه وصلان (الوصل الأول) في الأصل القافة حجة شرعية عندنا في القضاء، بثبوت الأنساب ووافقنا الشافعي وأحمد بن حنبل قال ابن القصار، وإنما يجيزه مالك في ولد الأمة يطؤها رجلان في طهر واحد وتأتي بولد يشبه أن يكون منهما، والمشهور عدم قبوله في ولد الزوجة وعنه قبوله وأجازه الشافعي فيهما ا هـ في التبصرة، ولا تعتمد القافة إلاّ على أب موجود بالحياة، قال بعضهم: أو مات، ولم يدفن قيل: وتعتمد على العصبة قال: ولا يحكم بقول القائف إلا في أولاد الإماء من وطىء سيدين في طهر واحد دون أولاد الحرائر على المشهور، وقيل يقبل في أولاد الحرائر قاله ابن وهب واختاره اللخمي، قال ابن يونس وهو أقيس والفرق على المشهور بين الحرائر والإماء ما ذكره الشيخ أبو عمران، قال إنما خصت القافة بالإماء لأن الأمة قد تكون بين جماعة، فيطؤنها في طهر واحد فقال: تساووا في الملك والوطء، وليس أحدهما بأقوى من الأخرى فراشاً فالفراشان مستويان.

وكذلك الأمة إذا ابتاعها رجل، وقد وطئها البائع ووطئها المبتاع في ذلك الطهر لأنهما استويا في الملك.

وأما الحرة فإنها لا تكون زوجاً لرجلين في حالة واحدة، فلا يصح فيها فراشان مستويان، وأيضاً فولد الحرة لا ينتفي إلا باللعان وولد الأمة ينتفي بغير اللعان، والنفي بالقافة إنما هو ضرب من اجتهاد، فلا ينقل ولد الحرة من يقين إلى الاجتهاد ولما جاز نفي ولد الأمة بمجرد الدعوى جاز نفيه بالقافة ا هـ بلفظه والله أعلم (الوصل الثاني) خالفنا أبو حنيفة في قبول القافة في القضاء بثبوت الإنسان فقال الحكم بالقافة باطل، قال الأصل: لنا خمسة وجوه (الأول) ما في الصحيحين قالت عائشة رضي الله عنها: دخل على رسول الله ﷺ تبرق أسارير وجهه فقال: أمل ترى إلى مجزز المدلجي نظر إلى أسامة، وزيد عليهما قطيفة، قد غطيا رؤوسهما، وبدت أقدامهما فقال أن هذه الأقدام بعضها من بعض وسبب ذلك أن رسول الله ﷺ كان تبنى زيد بن حارثة، وكان أبيض وابنه أسامة أسود.

فكان المشركون يطعنون في نسبه فشق ذلك على رسول الله ﷺ لمكانته منه فلما، قال مجزز ذلك سر به رسول الله ﷺ وهو يدل من وجهين (أحدهما) أنه لو كان الحدس باطلاً شرعاً لما سر به رسول الله ﷺ وسلم لأنه عليه السلام لا يسر بالباطل (وثانيهما) أن إقراره عليه السلام على الشيء من جملة الأدلة على المشروعية، وقد أقر مجززاً على ذلك، فيكون حقاً مشروعاً لا يقال النزاع إنما هو إلحاق الولد، وهذا كان

. . . .

. . . .

ملحقاً بأبيه في الفراش فلم يتعين محل النزاع لأنا نقول مرادنا ههنا أن الشبه الخاص معتبر، وليس مرادنا أن النسب ثبت بمجزز ولا يقال أيضاً أن سروره عليه السلام لتكذيب المنافقين لأنهم كانوا يعتقدون صحة القيافة، وتكذيب المنافقين حاصل بأي سبب كان بقوله عليه السلام: إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر فقد يفضي الباطل للخير والمصلحة، وعدم إنكاره ﷺ هذا الباطل: وهو لا يقره لأن مجززاً لم يتعين أنه أخبر بذلك لأجل القيافة فلعله أخبر به بناءً على القرائن إذ يحتمل أن يكون رآهما قبل ذلك **(لأنا نقول)** كيف يستقيم السرور مع بطلان مستند التكذيب كما لو أخبر عن كذبهم رجل كاذب وإنما يثبت كذبهم إذا كان المستند حقاً، فيكون الشبه حقاً، وهو المطلوب، فاندفع بهذا قولكم إن الباطل قد يأتي بالخير والمصلحة فإنه على هذا التقدير ما أتي بشيء، وقولكم أخبر به لرؤية سابقة لأجل القرائن يقتضي أمرين **(الأول)** نفي فائدة اختصاص السرور بقوله لأن الناس كلهم يشركونه في ذلك حينئذٍ **(الثاني)** نفي فائدة ذكر الأقدام إذ أنه حكم بشيء غير الذي كان طعن المشركين ثابتاً معه لما كان لكل من اختصاص السرور بقوله وذكر الأقدام فائدة **(والوجه الثاني)** قول رسول الله ﷺ في حديث العجلاني إن جاءت به على نعت. كذا وكذا فأراه قد كذب عليها.

وإن أتت به على نعت كذا وكذا، فهو لشريك فلما أتت به على النعت المكروه، قال عليه السلام: **«لولا الأيمان لكان لي ولها شأن»** فصرح عليه السلام بأن وجود صفات أحدهما أي الوالد في الآخر أي الولد يدل على أنهما من نسب واحد، ومجيء الوحي بأن الولد ليس يشبهه مؤسس لما يقوله، والحكم بالشبه أولى من الحكم بكونه في الفراش لأن الفراش يدل عليه من ظاهر الحال، والشبه يدل على الحقيقة، وكونه عليه السلام لم يعط علم القيافة ممنوع لأنه عليه السلام أعطى علم الأولين والآخرين سلمنا، لكن عن ضابط الفائقين أن الشبه متى كان كذا فهم يحكمون بكذا لا أنه ادعى علم القيافة بل كما يقول: يقول الإنسان الأطباء يداون المحموم بكذا.

وإن لم يكن طبيباً، وإنما لم يحكم بالولد لشريك لأنه زانٍ والولد إنما يحكم به في وطأي البائع والمشتري الأمة في طهر واحد لأن كلاً وطء شبهة وأما عدم الحد فلأن المرأة قد تكون من جهتها شبهة، أو تكون مكرهة، أو لأن اللعان يسقط الحد لقوله تعالى ﴿ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله﴾ [النور، ٨] الآية أو لأنه عليه السلام، ولا يحكم بعلمه فاندفع ما أوردوه من أن مما يدل على عدم اعتبار الشبهة في حديث المدلجي، أو لأن أخباره عليه كان من جهة الوحي لا من جهة القيافة لأنَّها ليست في بني هاشم، وإنما هي في بني مدلج، ولم يقل أحد أنه عليه السلام كان قائلها وثانياً أنه عليه السلام لم يحكم به لشريك، وأنتم توجبون الحكم بما أشبه، وثالثاً أن المرأة لم تحد، وبالجملة فحديث المدلجي يدل دلالة قوية على أن رسول الله ﷺ، استدل بالشبه على النسب، ولو كان بالوحي لم يحصل فيه ترديد في ظاهر الحال بل كان يقول: هي تأتي به على نعت كذا، وهو لفلان فإن الله تعالى بكل شيء عليم، فلا حاجة إلى الترديد الذي لا يحسن إلا في مواطن الشك، وإنما يحسن هذا بالوحي إذا كان لتأسيس، قاعدة القيافة وبسط صورها بالإشباه، وذلك مطلوبنا فالحديث يدل على أن رسول الله ﷺ ما سر إلا بسبب حق وهو المطلوب، ويؤيده أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة في الحديث: **«تربت يداك»** ومن أين يكون الشبه فأخبر أن المني يوجب الشبه، فيكون دليل النسب **(والوجه الثالث)** إن رجلين تداعيا ولداً فاختصما

. . . .

. . . .

لعمر فاستدعي له القافة فالحقوه بهما، فعلاهما بالدرة واستدعى حرائر من قريش، فقلن خلق من ماء الأول وحاضت على الحمل فاستحشف الحمل فلما وطئها الثاني انتعش بمائه فأخذ شبهاً منهما فقال عمر: الله أكبر والحق الولد بالأول (والوجه الرابع) إنَّ الشبه علم عند القافة من باب الاجتهاد، فيعتمد عليه كالتقويم في المتلفات ونفقات الزوجات وخرص الثمار في الزكوات وتحرير جهة الكعبة في الصلوات، والمثل في جزاء الصيد من النعم.

وكل ذلك تخمين وتقريب (والوجه الخامس) أنه إذا لم يعتبر الشبه، لم يكن إلا إلحاق الولد بجميع المتنازعين كما لأبي حنيفة، ولم يجعل الله للولد آباء بل أباً واحداً في قوله تعالى: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ [الحجرات، ١٣] وقوله تعالى وورثه أبواه.

وأما الوجوه الثمانية التي عارض بها أبو حنيفة حديث العجلاني (فالأول) ما في الصحاح أن رجلاً حضر عند رسول الله ﷺ وادعى أن امرأته ولدت ولداً أسود، فقال له عليه السلام: «هل في إبلك من أورق» فقال له: نعم قال له ما ألوانها، قال: سود فقال ما السبب فقال الرجل: لعل عرقاً نزع، فلم يعتبر الشبه وجوابه إن تلك الصورة ليست صورة النزاع لأنه كان صاحب فراش، وإنما سأله عن اختلاف اللون فعرفه عليه السلام السبب، ونحن لا تقول القيافة هي اعتبار الشبه كيف كان، والمناسبة كيف كانت.

بل نقول هي شبه خاص.

ولذلك الحق مجزز أسامة بن زيد مع سواده بأبيه الشديد البياض، ولم يعرج على اختلاف الألوان إذ لا معارضة بينها وبين غيرها، وهذا الرجل لم يذكر مجرد اللون، فليس فيه شرط القيافة حتى يدل إلغاؤه على إلغاء القافة (والوجه الثاني) قوله عليه السلام: الولد للفراش، ولم يفرق وجوابه أنه محمول على الغالب والعادة (والوجه الثالث) إن خلق الولد مغيب عنا فجازان يخلق من رجلين، وقد نص عليه بقراط في كتاب سماه: الحمل على الحمل وجوابه أنه خلاف العوائد، وظواهر النصوص المتقدمة تأباه والشرع إنما يبني أحكامه على الغالب، وبقراط تكلم على النادر، فلا تعارض (والوجه الرابع) إن الشبه لو كان معتبراً مع أنه قد وقع من الولد، وجماعة لوجب إلحاقه بهم بسبب الشبه، ولم يقولوا به وجوابه إن الحكم ليس مضافاً لما يشاهد من شبه الإنسان لجميع الناس، وإنما يضاف لشبه خاص يعرفه أهل القيافة (والوجه الخامس) أن الشبه لو كان معتبراً لبطلت مشروعية اللعان واكتفى به، وجوابه أن القيافة إنما تكون حيث يستوي الفراشان واللعان يكون لما يشاهده الزوج فهما بابان متباينان لا يسد أحدهما مسد الآخر (والوجه السادس) أنه لا حكم له مع الفراش، فلا يكون معتبراً مع عدمه كغيره وجوابه الفرق بأن وجود الفراش، وحده سالماً عن المعارض يقتضي استقلاله بخلاف تعارض الفراشين (الوجه السابع) إنَّ القيافة لو كانت علماً لأمكن اكتسابه كسائر العلوم، والصنائع وجوابه أنه قوة في النفس.

وقوى النفس وخواصها لا يمكن اكتسابها كالعين التي يصاب بها، فتدخل الجمل القدر والرجل القبر وغير ذلك، مما دل الوجود عليه من الخواص فالقيافة.

كذلك فيتعذر اكتسابها (والوجه الثامن) أنه حزر وتخمين، فوجب أنَّ يكون باطلاً كإحكام النجوم، وجوابه أنَّه لو ثبتت أحكام النجوم كما ثبتت القيافة، وإن الله تعالى ربط بها أحكاماً لاعتبرت في تلك الأحوال المرتبطة بها كما اعتبرت الشمس في الفصول، ونضج الثمار، وتجفيف الحبوب والكسوفات

. . . .

. . . .

وأوقات الصلوات، وغير ذلك مما هو معتبر من أحكام النجوم، وإنما ألغى منها ما هو كذب وافتراء على الله تعالى من ربط الشقاوة، والسعادة والأمانة والأحياء بتثليثها، أو تربيعها أو غير ذلك مما يصح فيها، ولو صح لقلنا به، والقيافة صحت بما تقدم من الأحاديث والآثار، فافترقا اهـ كلام الأصل بتهذيب وسلمه أبو القاسم بن الشاط والله أعلم **(الباب الخامس عشر)** في بيان ما تكون فيه حجة القمط وشواهد الحيطان والخلاف في قبولها ودليله وفيه وصلان **(الوصل الأول)** هذه الحجة من أنواع الإمارات والعلامات التي يحتج بها من العلماء من يرى الحكم بها فيما لا تحضره البينات كما سيأتي عن ابن العربي قال ابن العربي وعلى الناظر أن يلحظ الإمارات، والعلامات إذا تعارضت فما ترجح منها قضى بجانب الترجيح وهو قوة التهمة، ولا خلاف في الحكم بها، وقد جاء بها في مسائل اتفقت عليها الطوائف الأربعة، وبعضها قال بها المالكية خاصة، وقد ذكر ابن فرحون في فصل بيان عمل فقهاء الطوائف الأربعة بالحكم بالقرائن، والإمارات من تبصرته خمسين مسألة منها أن الفقهاء كلهم يقولون بجواز وطء الرجل المرأة، إذا أهديت إليه ليلة الزفاف، وإن لم يشهد عنده عدلان من الرجال إنَّ هذه فلانة بنت فلان التي عقدت عليها، وإن لم يستنطق النساء إنَّ هذه امرأته اعتماداً على القرينة الظاهرة المنزلة بمنزلة الشهادة ومنها أن الناس قديماً وحديثاً لم يزالوا يعتمدون على الصبيان، والإماء المرسل معهم الهدايا، وأنها مرسلة إليهم فيقبلون أقوالهم، ويأكلون الطعام المرسل به، ونقل القرافي إنَّ خبر الكافر في ذلك كاف، قال ومنها قولهم في الركاز إذا كان عليه علامة المسلمين سمي كنزاً وهو كاللقطة، وإن كان عليه شكل الصليب، أو الصور أو اسم ملك من ملوك الروم، فهو ركاز فهذا عمل بالعلامات قال: ومنها جواز دفع اللقطة، لو أصف عفاصها ووكائها اعتماداً على مجرد القرينة قال ابن الغرس، واختلف أصحابنا في الوديعة والسرقة وشبهها إذا جهل صاحبها، هل تقبل في ذلك الصفة كاللقطة، أم لا.

ومنها إذا تنازعا جداراً حكم به لصاحب الوجه، ومعاقد القمط والطاقات، والجذوع وذلك حكم بالإمارات اهـ المراد فانظر التبصرة، وفي الأصل، قال ابن أبي زيد في النوادر قال أشهب إذا تداعيا جداراً متصلاً ببناء أحدهما وعليه جذوع للآخر، فهو لمن اتصل ببنيانه، ولصاحب الجذوع موضع جذوعه لأنه حوزه، ويقضي بالجدار لمن إليه عقود الأربطة وللآخر موضع جذوعه وإن كان لأحدهما عليه عشر خشبات، وللآخر خمس خشبات، ولا ربط ولا غير ذلك، فهو بينهما نصفان لا على عدد الخشب وبقيت خشباتهما بحالها، وإذا انكسرت خشب أحدهما رد مثل ما كان، ولا يجعل لكل واحد ما تحت خشبة منه أي من الجدار، ولو كان عقده لأحدهما من ثلاثة مواضع، وللآخر من موضع قسم بينهما على عدد العقود، وإن لم يعقد لواحد ولأحدهما عليه خشب معقودة بعقد البناء متقوية فعقد البناء يوجب ملك الحائط لأنَّه في العادة إنما يكون للمالك.

وقيل لا يوجبه، وقال في المتقوية نظر لأنَّها طارئة على الحائط، والكوة كعقد البناء، توجب الملك وكوا الضوء المنفوذة لا دليل فيها قال ابن عبد الحكم إذا لم يكن لأحدهما عقد، وللآخر عليه خشب، ولو واحدة فهو له، وإن لم يكن إلاَّ كوا غير منفوذة أوجبت الملك، وإن لم يكن الأخص القصب لأحدهما والقصب والطوب سواء اهـ قال الأصل المدرك في هذه الفتاوى كلها شواهد العادات فمن ثبتت عنده عادة قضى بها وإن اختلفت العوائد في الأمصار والأعصار وجب اختلاف هذه الأحكام فإن القاعدة

. . . .

. . . .

المجمع عليها أنَّ كل حكم مبني على عادة إذا تغيرت العادة تغير كالنقود، ومنافع الأعيان وغيرها.

(مسألة) قال بعض العلماء إذا تنازعا حائطاً مبيضاً، هل هو متعلق لدارك، أو لداره فأمر الحاكم بكشف البياض لينظر أن جعلت الأجرة في الكشف عليه فمشكل لأن الحق، قد يكون لخصمك والأجرة ينبغي أن تكون على من يقع له العمل، وينفعه ولا يمكن أن تقع الإجارة على من يثبت له الملك لأنكما جزمتما بالملكية فما وقعت الإجارة إلا جازمة.

وكذلك القايف لو امتنع إلاَّ بأجر قال ويمكن أن يقال يلزم الحاكم كل واحد منهما باستجارة ويلزم الأجرة في الأخير لمن ثبتت له ذلك الحق كما يحلف في اللعان وغيره وأحدهما كاذب ا هـ.

كلام الأصل وسلمه ابن الشاط والله أعلم **(الوصل الثاني)** في الأصل قال بالقمط وشواهد الحيطان مالك والشافعي وأحمد بن حنبل، وجماعة من العلماء ا هـ وفي التبصرة ودليل القضاء بما يظهر من قرائن الأحوال والإجارات من الكتاب والسنة أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿تعرفهم بسيماهم﴾ [البقرة، ٢٧٣] فدل على أنَّ السماء المراد بها حال يظهر على الشخص حتى إذا رأيناه ميتاً في دار الإسلام، وعليه زنار وهو غير مختون لا يدفن في مقابر المسلمين، ويقدم ذلك على حكم الدار في قول أكثر العلماء، وقد اختلف في المذهب إن وجد هذا المذكور مختوناً ففي كتاب ابن حبيب أنَّه لا يصلي عليه لأنَّ النصارى يختتنون، وقال ابن وهب يصلي عليه، وقوله تعالى: ﴿وجاءوا على قميصه بدم كذب﴾ [يوسف، ١٨] الآية، وقال عبد المنعم ابن الغرس روى أنَّ أخوة يوسف عليه الصلاة والسلام لما أتوا بقميص يوسف إلى أبيهم يعقوب تأمله، فلم يرَ فيه خرقاً، ولا أثر ناب فاستدل بذلك على كذبهم، وقال لهم متى كان الذئب حليماً يأكل يوسف، ولا يخرق قميصه قال القرطبي في تفسير القرآن العظيم، قال علماءنا لما أرادوا أن يجعلوا الدم علامة صدقهم قرن الله بهذه العلامة علامة تعارضها، وهي سلامة القميص من التمزيق إذ لا يمكن افتراس الذئب ليوسف، وهو لابس القميص، ويسلم القميص وأجمعوا على أن يعقوب عليه الصلاة والسلام: استدل على كذبهم بصحة القميص فاستدل الفقهاء بهذه الآية على أعمال الإمارات في مسائل كثيرة من الفقه، وقوله تعالى: ﴿وشهد شاهد من أهلها﴾ إن كان قميصه قد من قبل فصدقت، وهو من الكاذبين وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين فلما رأى قميصه قد من دبر قال بأنَّه من كيدكن: ﴿إن كيدكن عظيم﴾ [يوسف، ٢٦، ٢٧، ٢٨] قال ابن الغرس هذه الآية يحتج بها من العلماء من يرى الحكم بالإمارات والعلامات فيما لا يحضره البينات.

وكون تلك الشريعة لا تلزمنا لا يسلم لأن كل ما أنزله الله علينا فإنما أنزله لفائدة فيه ومنفعة لنا قال الله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فآية يوسف صلوات الله وسلامه عليه مقتداً بها معمول عليها.

وأما ما ورد في السنّة النبوية فمواضع منها أنه ﷺ حكم بموجب اللوث في القسامة، وجوز للمدعين أن يحلفوا خمسين يميناً، ويستحقوا دم القتيل في حديث حويصة، ومحيصة والحديث فيه ذكر العداوة بينهم وأنه قتل في بلدهم، وليس فيها غير اليهود أو أنه قد قام من القرائن ما دل على أن اليهود قتلوه، ولكن جهلوا عين القاتل، ومثل هذا لا يبعد إثباته لوثاً فلذلك جرى حكم القسامة فيه، ومنها ما ورد في الحديث الصحيح في قصة الأسرى من قريظة لما حكم، فيهم سعد أن تقتل المقاتلة، وتسبى الذرية.

فكان بعصهم عدم البلوغ، فكان الصحابة يكشفون عن مؤتزرهم، فيعلمون بذلك البالغ من غيره،

. . . .

. . . .

وذلك من الحكم بالإمارات ومنها أنه ﷺ أمر الملتقط أن يدفع اللقطة إلى واصفها، وجعل وصفه لعفاصها، ووكائها قائماً مقام البينة، ومنها حكم رسول الله ﷺ، وخلفائه من بعده بالقافة وجعلها دليلاً على ثبوت النسب، وليس فيها إلا مجرد الإمارات والعلامات، ومنها أن ابن عفراء تداعيا قتل أبي جهل يوم بدر، فقال لهما رسول الله ﷺ: هل مسحتما سيفيكما قالا: لا، فقال ﷺ: أرياني سيفيكما فلما نظر فيهما قال لأحدهما هذا قتله، وقضى له بسلبه، ومنها أنه ﷺ أمر الزبير بعقوبة الذي اتهمه بإخفاء كنز ابن أبي الحقيق، فلما ادعى إن النفقة، والحروب أذهبته قال ﷺ: «العهد قريب والمال أكثر» ومنها أنه ﷺ: فعل بالعرينين ما فعل بناءً على شاهد الحال، ولم يطلب بينة بما فعلوا، ولا وقف الأمر على إقرارهم، ومنها حكم عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه والصحابة معه متوفرون برجم المرأة إذا ظهر بها حمل ولا زوج لها وقال بذلك مالك، وأحمد بن حنبل اعتماداً على القرينة الظاهرة ومنها ما رواه ابن ماجه، وغيره عن جابر بن عبد الله قال أردت الشفر إلى خيبر، فقال لي رسول الله ﷺ إذا جئت، وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقاً فإذا طلب منك آية، فضع يدك على ترقوته فأقام العلامة مقام الشهادة، ومنها قوله ﷺ: الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها وأذنها صمانها، فجعل صمانها قرينة على الرضا، وتجوز الشهادة عليها بأنها رضيت، وهذا من أقوى الأدلة على الحكم بالقرائن، ومنها حكم عمر ابن الخاطب وابن مسعود وعثمان رضي الله تعالى عنهم، ولا يعلم لهم مخالف بوجوب الحد على من وجد من فيه رائحة الخمر أو قاءها اعتماداً على القرينة الظاهرة، وهو مذهب مالك رضي الله تعالى عنه ا هـ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(**الباب السادس عشر**) في بيان الحجة السابعة عشرة التي هي اليد، قال الأصل: وليس هي للقضاء بالملك بل للترجيح، فيرجح بها أما أحد الدعوتين المتساويتين مثل أن يدعي كل واحد جميع المدعي به وهو بيد أحدهما ولا بينة لواحد منهما فيبقى المدعي به لصاحب اليد منهما، ولا يقضي له بملك بل يرجح التعدي فقط.

وأما إحدى البينتين وغيرهما من الحجاج كما إذا كان في يد أحدهما، وأقام كل واحد منها بينة وتساويتا في العدالة رجح جانب الذي بيده ذلك لكونه حائز، فيحكم له به مع اليمين، وهذا معنى قولهم تقدم بينة الداخل على بينة الخارج عند التكافؤ، هذا هو المشهور، وقال عبد الملك لا ينتفع الحائز ببينته، وبينة المدعي أولى لقوله ﷺ: «البينة على المدعي» فإن نكل الحائز حلف المدعي، وحكم له به فإن نكّل أقرّ على يد من هو في يده، وعلى المشهور فإن كانت بينة الخارج أرجح قدمت لأن اليد لا اعتبار لها مع الحجة الضعيفة، ثم هل يحلف الخارج لأجل اقتران اليد، والبينة قولان، قال القاضي عبد الوهاب، وسواء كانت الدعوى في ملك مطلق غير مضاف إلى سبب أو في ملك غير مطلق، وهو المضاف إلى سبب يتكرر أو لا يتكرر، فالمطلق أن يقيم بينة بأن هذا الشيء له ملكاً مطلقاً، وغير مطلق هو المضاف إلى سبب وهو أن يبين سبب الملك مثل أن يقيم بينة بأن هذا العبد ملكه ولد في ملكه وإن هذه الدابة نتجت في ملكه وإن هذا الثوب ملكه نسج في ملكه، ثم هذا السبب على ضربين منه ما يمكن أن يتكرر في الملك مثل الغراس إذا قال: كل واحدٍ منهما غرسته في ملكي.

فهذا يمكن أن يتكرر بأن يغرس دفعتين.

(الفرق التاسع والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما اعتبر من الغالب وبين ما ألغي من الغالب)

وقد يعتبر النادر معه، وقد يلغيان معاً أعلم أن الأصل اعتبار الطالب وتقديمه على النادر، وهو شأن الشريعة كما يقدم الغالب في طهارة المياه وعقود المسلمين، ويقصر في السفر، ويفطر بناءً على غالب الحال وهو المشقة، ويمنع شهادة الأعداء والخصوم لأن الغالب منهم الحيف، وهو كثير في الشريعة لا يحصى كثرة، وقد يلغي الشرع الغالب رحمة بالعباد، وتقديمه قسمان قسم يعتبر فيه النادر، وقسم يلغيان فيه معاً وأنا أذكر من كل قسم مثلاً ليتهذب بها الفقيه، وينتبه إلى وقوعها في الشريعة، فإنه لا يكاد يخطر ذلك بالبال، ولا سيما تقديم النادر على الغالب.

(القسم الأول) ما ألغي فيه الغالب وقدم النادر عليه وأثبت حكمه دونه رحمة بالعباد.

وأنا أذكر منه عشرين مثالاً. (الأول) غالب الولدان يوضع لتسعة أشهر، فإذا جاء بعد خمس سنين من امرأة طلقها زوجها دار بين أن يكون زنى وهو الغالب، وبين أن يكون تأخر في بطن أمه وهو نادر بالنسبة إلى وقوع الزنا في الوجود ألغى الشارع الغالب، وأثبت حكم النادر وهو تأخر الحمل رحمة بالعباد لحصول الستر عليهم، وصون أعراضهم عن الهتك.

(الثاني) إذا تزوجت فجاءت بولد لستة أشهر جاز أن يكون من وطء قبل العقد وهو

. . . .

وهكذا نسج الثوب الخز على ما يقوله: أهل صنعته يمكن أن ينسج دفعتين ومنه ما لا يمكن تكراره كالودة، والنتاج ونسج ثوب القطن ا هـ.

كلام الأصل بتوضيح من تبصرة ابن فرحون، وقد تقدم الكلام على هذه الحجة في الفرق السادس والثلاثين والمائتين بين اليد المعتبرة المرجحة لقول صاحبها واليد التي لا تعتبر، فلا تغفل، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما اعتبر من الغالب وبين ما ألغي من الغالب إما مع اعتبار النادر أو مع إلغائه أيضاً)

وذلك كما في الأصل وسلمه أبو القاسم بن الشاط أن الفرق بينهما لا يتيسر على المبتدئين ولا على ضعفة الفقهاء بل لا يحصل إلا لمتسع في الفقهيات، والموارد الشرعية.

وذلك أن الأصل اعتبار الغالب، وتقديمه على النادر، وهو شأن الشريعة وأمثلته لا تحصى كثرة منها تقديم طهارة المياه، وعقود المسلمين لأنه الغالب، ومنها أنه يقصر في السفر، ويفطر بناءً على غالب الحال، وهو المشقة، ومنها أنه يمنع شهادة الأعداء والخصوم لأن الغالب منهم الحيف، ولكن جرى على خلاف هذا الأصل أجناس كثيرة استثنيت منه ستتضح لك فإذا وقع لك غالب، ولا تدري هل هو من

الغالب، أو من وطء بعده وهو النادر، فإن غالب الأجنة لا توضع إلا لتسعة أشهر، وإنما يوضع في الستة سقطاً في الغالب ألغى الشرع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر، جعله من الوطء بعد العقد لطفاً بالعباد لحصول الستر عليهم، وصون أعراضهم.

(الثالث) ندب الشرع للنكاح لحصول الذرية مع أن الغالب على الأولاد الجهل بالله تعالى والإقدام على المعاصي، وعلى رأي أكثر العلماء من لم يعرف الله تعالى بالبرهان فهو كافر، ولم يخالف في هذا إلا أهل الظاهر كما حكاه الإمام في الشامل، والإسفرايني، ومقتضى هذا أن ينهي من الذرية لغلبة الفساد عليهم فألغى الشرع حكم الغالب، واعتبر حكم النادر ترجيحاً لقليل الإيمان على كثير الكفر والمعاصي تعظيماً لحسنات الخلق على سيآتهم رحمة بهم.

(الرابع) طين المطر الواقع في الطرقات، وممر الدواب والمشي بالأمدسة التي يجلس بها في المراحيض الغالب عليها وجود النجاسة من حيث الجملة، وإن كنا لا نشاهد عينها، والنادر سلامتها منها، ومع ذلك ألغى الشارع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر توسعة، ورحمة بالعباد فيصلي به من غير غسل.

(الخامس) النعال الغالب عليها مصادفة النجاسات لا سيما نعل مشي بها سنة، وجلس بها في مواضع قضاء الحاجة سنة، ونحوها فالغالب النجاسة، والنادر سلامتها من النجاسة، ومع ذلك ألغى الشرع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر فجاءت السنة بالصلاة في النعال. حتى قال بعضهم: إن قلع النعال في الصلاة بدعة كل ذلك رحمة، وتوسعة على العباد.

. . . .

قبيل ما ألغي أو من قبيل ما اعتبر فالطريق في ذلك أن تستقري موارد النصوص، والفتاوى استقراءً حسناً ولا يتأتى لك ذلك إلا إذا كنت حينئذٍ واسع الحفظ جيد الفهم فإذا تحققت بذلك إلغاءه فذاك ظاهر، وإذا لم يتحقق لك إلغاؤه فاعتقد أنه معتبر والأجناس المستثناة من هذا الأصل على قسمين **(القسم الأول)** ما ألغى الشرع فيه الغالب، وقدم النادر عليه أي أثبت الشرع فيه حكم النادر، دون حكم الغالب رحمة بالعباد **(والقسم الثاني)** ما ألغى الشرع فيه الغالب والنادر معاً رعاية للضرورة ورحمة بالعباد، ولكل واحد من القسمين أمثلة كثيرة في الشريعة تفتقر على التمثيل لكل منهما بعشرين مثالاً في الوصلين الاثنين لتجزم بشيئين أحدهما أن قول القائل إذا دار الشيء بين النادر والغالب فإنه يلحق بالغالب ليس على إطلاقه، قلت: بل مقيد بثلاثة قيود **(الأول)** أن يطرف الغالب بمخالفة الأصل الثاني أن تكثر أسبابه الثالث أن لا يكون مع النادر ما يعتضد به وإلا قدم على الغالب عملاً بالترجيح لتعينه كما يؤخذ مما نقله العطار على محلى جمع الجوامع عن قواعد الزركشي الشيء **(الثاني)** أن قول الفقهاء إذا اجتمع الأصل والغالب، فهل يغلب الأصل على الغالب، أو الغالب على الأصل قولان ليس على عمومه، وفي العطار على محلى جمع الجوامع عن قواعد الزركشي بل لجريان القولين ثلاثة شروط الأول أن لا تطرد العادة بمخالفة الأصل والأقدم حكم العادة والغالب قطعاً ومن ذلك الماء الهارب في الحمام لاطراد العادة بالبول فيه **(الثاني)** أن تكثر أسباب الظاهر والغالب.

(السادس) الغالب على ثياب الصبيان النجاسة لا سيما مع طول لبسهم لها والنادر سلامتها، وقد جاءت السنة بصلاته عليه السلام بإمامة يحملها في الصلاة إلغاء لحكم الغالب، وإثباتاً لحكم النادر لطفاً بالعباد.

(السابع) ثياب الكفار التي ينسجونها بأيديهم مع عدم تحرزهم من النجاسات، فالغالب نجاسة أيديهم لما يباشرونه عند قضاء حاجة الإنسان، ومباشرتهم الخمور والخنازير ولحوم الميتات جميع أوانيهم نجسة بملابسة ذلك، ويباشرون النسج والعمل مع بلة أيديهم وعرقها حالة العمل، ويبلون تلك الأمتعة بالنشا وغيره مما يقوي لهم الخيوط، ويعينهم على النسج فالغالب نجاسة هذا القماش، والنادر سلامته عن النجاسة، وقد سئل عنه مالك فقال: ما أدركت أحداً يتحرز من الصلاة في مثل هذا فأثبت الشارع حكم النادر، وألغى حكم الغالب، وجوز لبسه توسعة على العباد.

(الثامن) ما يصنعه أهل الكتاب من الأطعمة في أوانيهم وبأيديهم الغالب نجاسته لما تقدم، والنادر طهارته، ومع ذلك أثبت الشرع حكم النادر، وألغى حكم الغالب وجوز أكله توسعة على العباد.

(التاسع) ما يصنعه المسلمون الذين لا يصلون، ولا يستنجون بالماء ولا يتحرزون من النجاسات من الأطعمة الغالب نجاستها، والنادر سلامتها فألغى الشارع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر، وجوز أكلها توسعة ورحمة على العباد.

. . . .

فإن ندرت لم ينظر إليه قطعاً، ومن ذلك ما إذا تيقن الطهارة، وغلب على ظنه الحدث اتفق أصحاب الشافعي على أن له الأخذ بالوضوء، ولم يجروا فيه القولين كما أجروهما فيما يغلب على الظن نجاسته، هل يحكم بنجاسته، وفرق الإمام الشافعي بأن الأسباب التي تظهر بها النجاسة كثيرة جداً وهي قليلة في الأحداث ولا أثر للنادر، والتمسك باستصحاب اليقين أولى (الثالث) أن لا يكون مع أحدهما ما يعتضد به وإلا فالعمل بالترجيح متعين قال الزركشي فإذا جزمت بذلك علمت أن الضابط فيما تجري القولان فيه وما لا يجريان فيه هو أنه إذا كان الظاهر والغالب حجة يجب قبولها شرعاً كالشهادة والرواية والأخبار فهو مقدم على الأصل قطعاً وإذا لم يكن الظاهر، والغالب حجة بل كان سنده العرف أو القرائن أو غلبة الظن فهذه يتفاوت أمرها فتارة يعمل بالأصل قطعاً وتارة يعمل بالظاهر والغالب قطعاً وتارة يخرج الخلاف هل يقدم الأصل على الصحيح أو لا أو الظاهر والغالب على الصحيح أو لا فهذه أربعة أقسام (الأول) ما قطعوا فيه بالظاهر كالبينة فإن الأصل براءة ذمة المشهود عليه ومع ذلك يلزمه المال المشهود به قطعاً لأن الغالب صدق البينة، وهي حجة وكاليد في الدعوى فإن الأصل عدم الملك، والظاهر من اليد الملك، وهو ثابت بالإجماع (الثاني) ما قطعوا فيه بالأصل وإلغاء القرائن الظاهرة كما لو تيقن الطهارة، وشك في الحدث أو ظنه فإنه يبني على تيقن الطهارة عملاً بالأصل، أو شك في طلوع الفجر في رمضان فإنه يباح له الأكل حتى يتيقن طلوعه أو اختلط الحرام بالحلال، وكان الحرام مغموراً أو اشتبه عليه محرمه بنسوة قرية

(العاشر) ما ينسجه المسلمون المتقدم ذكرهم الغالب عليه النجاسة، وقد أثبت الشرع حكم النادر، والغي حكم الغالب، وجوز الصلاة فيه لطفاً بالعباد.

(الحادي عشر) ما يصبغه أهل الكتاب الغالب نجاسته، وهو أشد مما ينسجونه لكثرة الرطوبات الناقلة للنجاسة، وألغى الشارع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر رفقاً بالعباد فجوز الصلاة فيها.

(الثاني عشر) ما يصنعه العوام من المسلمين الذين لا يصلون، ولا يتحرزون من النجاسات الغالب نجاسته، والنادر سلامته فجوز الشرع الصلاة فيه تغليباً لحكم النادر على الغالب توسعة ولطفاً بالعباد.

(الثالث عشر) ما يلبسه الناس ويباع في الأسواق، ولا يعلم لابسه كافر أو مسلم يحتاط ويتحرز مع أن الغالب على أهل البلاد العوام، والفسقة وتراك الصلاة فيها، ومن لا يتحرز من النجاسات فالغالب نجاسة هذا الملبوس، والنادر سلامته فأثبت الشارع حكم النادر، والغي حكم الغالب لطفاً بالعباد.

(الرابع عشر) الحصر والبسط التي قد أسودت من طول ما قد لبست يمشي عليها الحفاة والصبيان، ومن يصلي ومن لا يصلي الغالب مصادفتها للنجاسة، والنادر سلامتها، ومع ذلك قد جاءت السنة بأن رسول الله ﷺ قد صلى على حصير قد أسود من طول ما لبس بعد أن نضحه بماء، والنضح لا يزيل النجاسة بل ينشرها، فقدم الشرع حكم النادر على حكم الغالب.

. . . .

كبيرة فإن له نكاح من شاء منهن فإن الأصل الإباحة وأشبهت ميتة بمذكاة بلد أو إناء بول بأواني بلد فله أخذ بعضها بالاجتهاد قطعاً (الثالث) ما فيه خلاف والأصح تقديم الظاهر كما لو شك بعد الصلاة في ترك فرض منها فلا يؤثر على المشهور، لأن الظاهر جريانها على الصحة، وإن كان الأصل عدم إتيانه به.

وكذا حكم غيرها من العبادات كالوضوء والصوم والحج وكاختلاف المتعاقدين في الصحة، والفساد فالقول لمدعي الصحة على الأظهر لأن الظاهر من العقود الجارية بين المسلمين الصحة.

وإن كان الأصل عدمها، وكما إذا قال أنت طالق أنت طالق أنت طالق، ولم يقصد تأكيداً ولا استئنافاً بل أطلق، فالأظهر يقع ثلاث لأنه موضع الإيقاع اللفظ الأول، ولهذا يقال إذا دار الأمر بين التأسيس، والتوكيد فالتأسيس أولى، وهذا يرجع إلى الحمل على الظاهر ووجه مقابله أن الأصل المتيقن عدم ذلك (الرابع) ما فيه خلاف والأصح تقديم الأصل ومن أمثلته ما لو شك في صلاة يوم من الأيام الماضية هل صلاها أم لا، قال الروياني إن كان مع بعد الزمان لم يعد لأن الإنسان، لا يقدر على ضبط ما يقع منه في الماضي ويغيب عليه تذكره، وإن كان مع قرب الزمان كمن شك في آخر الأسبوع في صلاة يوم من أوله، وجبت الإعادة قال بعضهم وينبغي حمل كلام الروياني على من كانت عادته مواظبة الصلاة.

أما من اعتاد تركها أو بعضها فالظاهر، وجوب الإعادة عليه.

وهذا متعين لا بدّ منه ومنها ثياب مدمني النجاسة، وطين الشارع الذين يغلب على الظن اختلاطه

(الخامس عشر) الحفاة الغالب مصادفتهم النجاسة، ولو في الطرقات ومواضع قضاء الحاجات، والنادر سلامتهم ومع ذلك جوز الشرع صلاة الحافي كما جوز له الصلاة بنعله من غير غسل رجليه، وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يمشي حافياً، ولا يعيب ذلك في صلاته لأنه رأى النبي ﷺ يصلي بنعله، ومعلوم أن الحفاء أخف من تحمل النجاسة من النعال، فقدم الشارع حكم النادر على الغالب توسعة على العباد.

(السادس عشر) دعوى الصالح الولي التقي على الفاجر الشقي الغاصب الظالم درهماً الغالب صدقه والنادر كذبه، ومع ذلك فقدم الشرع حكم النادر على الغالب، وجعل الشرع القول قول الفاجر لطفاً بالعباد بإسقاط الدعاوي عنهم، واندراج الصالح مع غيره سداً لباب الفساد، والظلم بالدعاوى الكاذبة.

(السابع عشر) عقد الجزية لتوقع إسلام بعضهم وهو نادر والغالب استمرارهم على الكفر، وموتهم عليه بعد الاستمرار فألغى الشارع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر رحمة بالعباد في عدم تعجيل القتل، وحسم مادة الإيمان عنهم.

(الثامن عشر) الاشتغال بالعلم مأمور به مع أن الغالب على النسا الرياء وعدم الإخلاص، والنادر الإخلاص، ومقتضى الغالب النهي عن الاشتغال بالعلم لأنه وسيلة للرياء، ووسيلة المعصية معصية فلم يعتبره الشارع، وأثبت حكم النادر.

(التاسع عشر) المتداعيان أحدهما كاذب قطعاً، والغالب أن أحدهما يعلم بكذبه، والنادر أن يكون قد وقعت لكل واحد منهما شبهة، وعلى التقدير الأول يكون تحليفه سعياً في

. . . .

بالنجاسة، والمقابر التي يغلب نبشها فالأصح الطهارة، ولطين الشارع أصول يبني عليها **(أحدها)** ما ذكر من تعارض الأصل، والظاهر: وهو الذي اقتصر عليه الأصحاب **(ثانيها)** طهارة الأرض بالجفاف، والريح والشمس على القديم **(ثالثها)** طهارة النجاسة بالاستحالة إذا استهلكت فيها عين النجاسة، وصارت طيناً.

وأما الذي يظن نجاسة، ولا تتيقن طهارته فقال المتولي والروياني أنه على القولين وخالفهما النووي فقال المختار الجزم بطهارته: ومنها ما لو اختلفا في ولد الأمة المبيعة، فقال البائع وضعته قبل العقد، وقال المشتري بل بعده قال الإمام في آخر النهاية كتب الحليمي إلى الشيخ أبو زيد يسأله عن ذلك فأجاب بأن القول قول البائع لأن الأصل بقاء ملكه، وحكى الدارمي فيها وجهين ا هـ.

ما نقله العطار في حاشيته على محلى جمع الجوامع عن قواعد الزركشي والله سبحانه وتعالى أعلم **(الوصل الأول)** في عشرين مثالاً من أمثلة ما ألغي فيه الغالب وقدم عليه النادر **(المثال الأول)** غالب الولد أن يوضع لتسعة أشهر فإذا جاء بعد خمس سنين من امرأة طلقها زوجها دار بين أن يكون زنا وهو الغالب وبين أن يكون تأخر في بطن أمه، وهو نادر بالنسبة إلى وقع الزنا في الوجود فألغى الشارع الغالب وأثبت حكم النادر وهو تأخر الحمل رحمة بالعباد لحصول الستر عليهم، وصون أعراضهم عن الهتك **(المثال الثاني)** إذا تزوجت فجاءت بولد لستة أشهر جاز أن يكون من وطء، قبل العقد وهو الغالب أو من وطء

وقوع اليمين الفاجرة المحرمة فيكون حراماً غايته أنه يعارضه أخذ الحق وإلجاؤه إليه، وذلك إما مباح أو واجب وإذا تعارض المحرم والواجب قدم المحرم، ومع ذلك ألغى الشارع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر لطفاً بالعباد على تخليص حقوقهم، وكذلك القول في اللعان: الغالب أن أحدهما كاذب يعلم كذبه، ومع ذلك يشرع اللعان.

(العشرون) غالب الموت في الشباب. قال الغزالي: في الأحياء، ولذلك الشيوخ أقل يعني أنه لو كان الشبان يعيشون لصاروا شيوخاً فتكثر الشيوخ.

فلما كان الشيوخ في الوجود أقل كان موت الإنسان شاباً أكثر، وحياته للشيخوخة نادراً، ومع ذلك شرع صاحب الشرع التعمير في الغائبين إلى سبعين سنة إلغاءً لحكم الغالب، وإثباتاً لحكم النادر لطفاً بالعباد في إبقاء مصالحهم عليهم، ونظائر هذا الباب كثيرة في الشريعة فينبغي أن تتأمل، وتعلم فقد غفل عنها قوم في الطهارات فدخل عليهم الوسواس، وهم يعتقدون أنهم على قاعدة شرعية، وهي الحكم بالغالب فإن الغالب على الناس والأواني والكتب وغير ذلك مما يلابسونه النجاسة فيغسلون ثيابهم وأنفسهم من جميع ذلك بناءً على الغالب، وهو غالب كما قالوا، ولكنه قدم النادر الموافق للأصل عليه، وإن كان مرجوحا في النفس، وظنه معدوم بالنسبة للظن الناشىء عن الغالب لكن لصاحب الشرع أن يضع في شرعه ما شاء، ويستثني من قواعده ما شاء هو أعلم بمصالح عباده، فينبغي لمن قصد إثبات حكم الغالب دون النادر أن ينظر هل ذلك الغالب مما ألغاه الشرع أم لا؟ وحينئذٍ يعتمد عليه، وأما مطلق الغالب كيف كان في جميع صوره؟ فخلاف الإجماع.

. . . .

بعده وهو النادر فإن غالب الأجنة لا توضع إلا لتسعة أشهر، وإنما يوضع في الستة سقطاً في الغالب فألغى الشارع على حكم الغالب وأثبت حكم النادر، وجعله من الوطء بعد العقد لطفاً بالعباد لحصول الستر عليهم وصون أعراضهم **(المثال الثالث)** ندب الشرع للنكاح لحصول الذرية مع أن الغالب على الأولاد الجهل بالله تعالى والإقدام على المعاصي، وعلى رأي أثر العلماء إن من لم يعرف الله تعالى بالبرهان، فهو كافر لم يخالف في هذا إلا أهل الظاهر.

كما حكاه الإمام في الشامل والإسفراييني ومقتضى هذا أن ينهى عن الذرية لغلبة الفساد عليهم فألغى الشرع حكم الغالب، واعتبر حكم النادر ترجيحاً لقليل الأيمان على كثير الكفر، والمعاصي تعظيماً لحسنات الخلق على سيآتهم رحمة بهم **(المثال الرابع)** طين المطر الواقع في الطرقات، وممر الدواب والمشي بالأمدسة التي يجلس بها في المراحيض الغالب عليها وجود النجاسة من حيث الجملة، وإن كنا لا نشاهد عينها، والنادر سلامتها منها، ومع ذلك ألغى الشرع حكم الغالب وأثبت حكم النادر توسعه ورحمة بالعباد، فيصلي به من غير غسل.

(المثال الخامس) النعال الغالب عليها مصادفة النجاسات لا سيما نعل مشى بها سنة، وجلس بها في مواضع قضاء الحاجة، سنة ونحوها فالغالب عليها النجاسة، والنادر سلامتها من النجاسة، ومع ذلك ألغى الشرع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر فجاءت السنة بالصلاة في النعال حتى قال بعضهم إن قلع

(تنبيه) ليس من باب تقديم النادر على الغالب حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه، وعلى العموم دون الخصوص فإنه يمكن أن يقال: أنه منه لغلبة المجاز على كلام العرب. حتى قال ابن جني: كلام العرب كله مجاز، وغلبة الخصوصات على العمومات. حتى روي عن ابن عباس أنه قال: ما من عام إلا وقد خص إلا قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ وإذا غلب المجاز والتخصيص، فينبغي إذا ظفرنا بلفظ ابتداء أن نحمله على مجازه تغليباً للغالب على النادر، ولا نحمله على حقيقته لأنه النادر، ونحمل العموم ابتداء على التخصيص لأنه الغالب، ونحمله على العموم لأنه نادر فحيث عكسنا كان ذلك تغليباً للنادر على الغالب.

(والجواب) عنه أنه ليس من هذا الباب، وسببه أن شرط الفرد المتردد بين النادر والغالب، فيحمل على الغالب أن يكون من جنس الغالب، وإلا فلا يحمل على الغالب بيانه بالمثال أن الشقة إذا جاءت من القصار جاز أن تكون ظاهرة، وهو الغالب، أو نجسه وهو النادر أن يصيبها بول فأر أو غيره من الحيوان، فإنا نحكم بطهارتها بناء على الغالب لأن حكمنا بطهارة الثياب المقصورة لأنها خرجت من القصارة، وهذا الثوب المتردد بين النادر والغالب خرج من القصارة فكان من جنس الغالب الذي قضينا بطهارته فيلحق بهما.

أما لو كنا لا نقضي بطهارة الثياب المقصورة لكونها خرجت من القصارة بل لأنها تغسل بعد ذلك، وهذا الثوب المتردد بين النادر والغالب لم يغسل، فإنا هنا لا نقضي بطهارته لأجل عدم الغسل بعد القصارة الذي لأجله حكمنا بطهارته، فهو حينئذٍ ليس من جنس

. . . .

النعال في الصلاة بدعة ذلك رحمة وتوسعة على العباد **(المثال السادس)** الغالب على ثياب الصبيان النجاسة لا سيما مع طول لبسهم لها، والنادر سلامتها، وقد جاءت السنة بصلاته عليه السلام بأمامة يحملها في الصلاة إلغاء لحكم الغالب وإثباتاً لحكم النادر لطفاً بالعباد **(المثال السابع)** ثياب الكفار التي ينسجونها بأيديهم مع عدم تحرزهم من النجاسات بل الغالب نجاسة أيديهم لما يباشرونه عند حاجة الإنسان.

ومباشرتهم الخمور والخنازير، ولحوم الميتات وجميع أوانيهم نجسة بملابسة ذلك، ويباشرون النسج، والعمل مع بلة أيديهم وعرقها حالة العمل، ويبلون تلك الأمتعة بالنشاء وغيره مما يقوي لهم الخيوط، ويعينهم على النسج فالغالب نجاسة هذا القماش، والنادر سلامته من النجاسة، وقد سئل عنه مالك فقال: ما أدركت أحداً يتحرز من الصلاة في مثل هذا، فأثبت الشارع حكم النادر، وألغى حكم الغالب، وجوز لبسه توسعة على العباد **(المثال الثامن)** ما يصنعه أهل الكتاب من الأطعمة في أوانيهم، وبأيديهم فالغالب نجاسته لما تقدم، والنادر طهارته ومع ذلك أثبت الشرع حكم النادر وألغى حكم الغالب فجوزاً كله توسعة على العباد **(المثال التاسع)** الغالب على ما يصنعه المسلمون الذين لا يصلون، ولا يستنجون بالماء ولا يتحرزون من النجاسات من الأطعمة نجاستها، والنادر سلامتها فألغى الشارع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر وجواز أكلها توسعة ورحمة على العباد **(المثال العاشر)** الغالب على ما ينسجه المسلمون المتقدم ذكرهم النجاسة، وقد أثبت الشرع حكم النادر وألغى حكم الغائب فجوز الصلاة فيه لطفاً بالعباد **(المثال**

الغالب الذي قضينا بطهارته، لأن ذلك مغسول بعد القصارة، وهذا الثوب غير مغسول كذلك في الألفاظ، فإذا لم نقض على لفظ بأنه مجاز، أو مخصوص بمجرد كونه لفظاً بل لأجل اقترانه بالقرينة الصادرة عن الحقيقة إلى المجاز واقتران المخصص الصارف عن العموم للتخصيص، وهذا اللفظ الوارد ابتداء الذي حملناه على حقيقته دون مجازه، والعموم دون الخصوص ليس معه صارف من قرينة صارفة عن الحقيقة ولا مخصص صارف عن العموم، فهو حينئذٍ ليس من جنس ذلك الغالب، فلو حملناه على المجاز أو التخصيص لحملناه على غير غالب فإنه لم يوجد لفظ من حيث هو لفظ حمل على المجاز، ولا على الخصوص البتة فضلاً عن كونه غالباً بل هذا اللفظ قاعدة مستقلة بنفسها ليس فيها غالب ونادر بل شيء واحد، وهوالحقيقة مطلقاً والعموم مطلقاً فتأمل ذلك؛ فهو شرط خفي في حمل الشيء على غالبه دون نادره، وهو أنه من شرطه أن يكون من جنسه كما تقدم تقريره بالمثال فظهر أن حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه ابتداء، والعموم دون الخصوص ليس من باب الحمل على النادر دون الغالب، ولقد أوردت هذا السؤال على جمع كثير من الفضلاء قديماً وحديثاً، فلم يحصل عنه جواب، وهو سؤال حسن وجوابه حسن جداً.

(القسم الثاني) ما ألغى الشارع الغالب والنادر معاً فيه، وأنا أذكر منه إن شاء الله عشرين مثالاً.

(الأول) شهادة الصبيان في الأموال إذا كثر عددهم جداً الغالب صدقهم والنادر كذبهم،

. . . .

الحادي عشر) الغالب نجاسته ما يصبغه أهل الكتاب بل هو أشد مما ينسجونه لكثرة الرطوبات الناقلة للنجاسة ومع ذلك ألغى الشرع حكم الغالب وأثبت حكم النادر رفقاً بالعباد فجوز الصلاة فيها (**المثال الثاني عشر**) الغالب نجاسة ما يصنعه عوام المسلمين الذين لا يصلون ولا يتحرزون من النجاسات والنادر سلامته، فجوز الشرع الصلاة فيه تغليباً لحكم النادر على الغالب توسعة ولطفاً بالعباد (**المثال الثالث عشر**) الغالب نجاسة ما يلبسه الناس، ويباع في الأسواق، ولا يعلم كون لابسه كافراً، أو مسلماً يحتاط ويتحرز أو لا وهو الغالب على أهل البلاد فإن غالبهم عوام، وفسقة وتراك صلاة، ومن لا يتحرز من النجاسات، والنادر سلامته فألغى الشارع حكم الغالب، وأثبت حكم النادر لطفاً بالعباد.

(**المثال الرابع عشر**) الغالب مصادفة الحصر، والبسط التي قد اسودت من طول ما قد لبست يمشي عليها الحفاة، والصبيان ومن يصلي ومن لا يصلي، والنادر سلامتها، ومع ذلك قد جاءت السنة بأن رسول الله ﷺ: قد صلى على حصير قد اسود من طول ما لبس بعد أن نضحه بماء، والنضح لا يزيل النجاسة بل ينشرها فقدم الشرع حكم النادر على حكم الغالب.

(**المثال الخامس عشر**) الغالب مصادفة الحفاة النجاسة لا سيما في الطرقات، ومواضع قضاء الحاجات، والنادر سلامتهم، ومع ذلك جوز الشرع صلاة الحافي من غير غسل رجليه كما جوز الصلاة بالنعل، فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يمشي حافياً، ولا يعيب ذلك في صلاته، لأن رأى النبي ﷺ يصلي بنعله.

ولم يعتبر الشرع صدقهم، وقضى بكذبهم بل أهملهم رحمة بالعباد ورحمة بالمدعى عليه، وأما في الجراح والقتل فقبلهم مالك وجماعة كما تقدم بيانه.

(الثاني) شهادة الجمع الكثير من جماعة النسوان في أحكام الأبدان الغالب صدقهن، والنادر كذبهن لا سيما مع العدالة، وقد ألغى صاحب الشرع صدقهن فلم يحكم به، ولا حكم بكذبهن لطفاً بالمدعى عليه.

(الثالث) الجمع الكثير من الكفار والرهبان والأحبار إذا شهدوا الغالب صدقهم، والنادر كذبهم فألغى صاحب الشرع صدقهم لطفاً بالمدعى عليه ولم يحكم بكذبهم.

(الرابع) شهادة الجمع الكثير من الفسقة الغالب صدقهم، ولم يحكم الشرع به لطفاً بالمدعى عليه، ولم يحكم بكذبهم.

(الخامس) شهادة ثلاثة عدول في الزنا الغالب صدقهم ولم يحكم الشرع به ستراً على المدعى عليه، ولم يحكم بكذبهم بل أقام الحد عليهم من حيث أنهم قذفوه لا من حيث أنهم شهود زور.

(السادس) شهادة العدل الواحد في أحكام الأبدان الغالب صدقه والنادر كذبه، ولم يحكم الشرع بصدقه لطفاً بالعباد، ولطفاً بالمدعى عليه ولم يكذبه.

(السابع) حلف المدعي الطالب وهو من أهل الخير والصلاح الغالب صدقه، والنادر

. . . .

ومعلوم أن الحفاء أخف من تحمل النجاسة من النعل، فقدم الشارع حكم النادر على حكم الغالب توسعة على العباد.

(المثال السادس عشر) الغالب صدق الصالح الولي التقي في دعواه على الفاجر الشقي الظالم أنه غصب منه درهماً والنادر كذبه ومع ذلك جعل الشرع القول قول الفاجر فقدم حكم النادر على الغالب لطفاً بالعباد بإسقاط الدعاوى عنهم واندراج الصالح مع غيره سداً لباب الفساد، والظلم بالدعاوى الكاذبة **(المثال السابع عشر)** الغالب استمرار الكفار على الكفر، وموتهم عليه بعد الاستمرار فألغى الشارع حكمه، وأثبت حكم النادر وهو توقع إسلام بعضهم، فعقد الجزية لذلك لتوقع النادر رحمة بالعباد في عدم تعجيل القتل، وحسم مادة الأيمان عنهم **(المثال الثامن عشر)** الغالب في إشغال الناس بالعلم أن يكون وسيلة للرياء، وعدم الإخلاص والنادر أن يكون وسيلة للإخلاص فلم يعتبر الشارع حكم الغالب الذي هو النهي عنه، لأن وسيلة المعصية معصية، وأثبت حكم النادر فرغب في الاشتغال بالعلم رحمة بالعباد **(المثال التاسع عشر)** أحد المتداعيين، والمتلاعنين كاذب قطعاً، والغالب أن يعلم الكاذب منهما بكذبه فيكون تحليفه سعياً في وقوع اليمين الفاجرة المحرمة، فيكون حراماً غايته أنه يعارضه أخذ الحق وإلجاؤه إليه.

وذلك إما مباح أو واجب وإذا تعارض الواجب والمحرم قدم المحرم، ومع ذلك ألغى الشارع حكم الغالب وأثبت حكم النادر الذي هو وقوع شبهة لكل واحدٍ من المتداعيين أو المتلاعنين لطفاً بالعباد على تخليص حقوقهم والستر عليهم **(المثال العشرون)** غالب الموت في الشباب قال الغزالي في الإحياء.

كذبه، ولم يقض الشارع بصدقه فيحكم له بيمينه بل لا بدّ من البينة، ولم يحكم بكذبه لطفاً بالمدعي عليه.

(الثامن) رواية الجمع الكثير لخبر رسول الله ﷺ من الأحبار والرهبان المتدينين المعتقدين لتحريم الكذب في دينهم الغالب صدقهم، والنادر كذبهم، ولم يعتبر الشرع صدقهم لطفاً بالعباد، وسداً لذريعة أن يدخل في دينهم ما ليس منه.

(التاسع) رواية الجمع الكثير من الفسقة بشرب الخمر، وقتل النفس ونهب الأموال، وهم رؤساء عظماء في الوجود كالملوك والأمراء، ونحوهم الغالب عند اجتماعهم على الرواية الواحدة عن رسول الله ﷺ صدقهم، فإن أتاهم وازع طبيعي بمنعهم الكذب وغيره لا تدينا، ومع ذلك لا تقبل روايته صوناً للعباد عن أن يدخل في دينهم ما ليس منه. بل جعل الضابط العدالة، ولم يحكم بكذب هؤلاء.

(العاشر) روايته الجمع الكثير من الجاهلين للحديث النبوي الغالب صدقهم، والنادر كذبهم ولم يحكم الشرع بصدقهم ولا بكذبهم.

(الحادي عشر) أخذ السراق المتهمين بالتهم، وقرائن أحوالهم كما يفعله الأمراء اليوم دون الإقرار الصحيح، والبينات المعتبرة الغالب مصادفته للصواب، والنادر خطأه، ومع ذلك ألغاه الشرع صوناً للأعراض، والأطراف عن القطع. (الثاني عشر) أخذ الحاكم بقرائن الأحوال من التظلم، وكثرة الشكوى والبكاء مع كون الخصم مشهوراً بالفساد، والعناد الغالب مصادفته للحق والنادر خطأه، ومع ذلك منعه الشارع منه وحرمه، ولا يضر الحاكم

....

ولذلك الشيوخ أقل يعني أنه لو كان الشباب يعيشون لصاروا شيوخاً فتكثر الشيوخ، فلما كان الشيوخ في الوجود أقل كان موت الإنسان شاباً أكثر وحياته للشيخوخة ناراً.

ومع ذلك شرع صاحب الشرع التعمير في الغائبين إلى سبعين سنة إلغاء لحكم الغالب وإثباتاً لحكم النادر لطفاً بالعباد في إبقاء مصالحهم عليهم قال الأصل ونظائر هذا الباب كثيرة في الشريعة.

فينبغي أن تتأمل وتعلم، فقد غفل قوم في الطهارات فدخل عليهم الوسواس وهم يعتقدون أنهم على قاعدة شرعية، وهي الحكم بالغالب نعم هو غالب كما قالوا: من حيث أنهم يعتقد أن الغالب على الناس والأواني والكتب وغير ذلك مما يلابسونه النجاسة، فيغسلون ثيابهم وأنفسهم من جميع ذلك بناءً على القاعدة الشرعية وهي الحكم بالغالب ولم يفهموا بأن هذا وإن كان هو الغالب.

كما قالوا لكن الشارع ألغى حكمه، وقدم عليه حكم النادر، وإن كان مرجوحاً في النفس وظنه معلوم بالنسبة للظن الناشيء عن الغالب إذ لصاحب الشرع أن يصنع في شرعه ما شاء ويستثني من قواعده ما يشاء هو الأعلم بمصالح عباده، فينبغي لمن قصد إثبات حكم الغالب دون النادر أن لا يعتمد عليه مطلقاً كيف كان بل حتى ينظر هل ذلك الغالب مما ألغاه الشرع أم لا إذ الاعتماد على مطلق الغالب كيف كان في جميع صوره خلاف الإجماع ا هـ.

وسلمه ابن الشاط.

ضياع حق لا بينة عليه. (الثالث عشر) الغالب على من وجد بين فخذي امرأة وهو متحرك حركة الواطيء، وطال الزمان في ذلك أنه قد أولج، والنادر عدم ذلك فإذا شهد عليه بذلك ألغى الشارع هذا الغالب ستراً على عباده، ولم يحكم بوطئه ولا بعدمه.

(الرابع عشر) شهادة العدل المبرز لولده الغالب صدقه والنادر كذبه، وقد ألغاه الشارع وألغى كذبه، ولم يحكم بواحد منهما. (الخامس عشر) شهادة العدل المبرز لوالده الغالب صدقه، ولم يحكم الشرع بصدقه ولا بكذبه. بل ألغاهما جملة.

(السادس عشر) شهادة العدل المبرز على خصمه الغالب صدقه، وقد ألغى الشارع صدقه وكذبه.

(السابع عشر) شهادة الحاكم على فعل نفسه إذا عزل، وشهادة الإنسان لنفسه مطلقاً إذا وقعت من العدل المبرز الغالب صدقه، وقد ألغاه الشارع في صدقه وكذبه.

(الثامن عشر) حكم القاضي لنفسه، وهو عدل مبرز من أهل التقوى والورع الغالب أنه إنما حكم بالحق، والنادر خلافه، وقد ألغى الشرع ذلك الحكم ببطلانه، وصحته معاً.

(التاسع عشر) القرء الواحد في العدد الغالب معه براءة الرحم والنادر شغله، ولم يحكم الشارع بواحد منهما حتى ينضاف إليه قرآن آخران. (العشرون) من غاب عن امرأته سنين، ثم طلقها أو مات عنها الغالب براءة رحمها، والنادر شغله بالولد، وقد ألغاهما صاحب الشرع معاً، وأوجب عليها استئناف العدة بعد الوفاء، أو الطلاق لأن وقوع الحكم قبل سببه غير معتد به، ونظائره في الشرع كثيرة من الغالب ألغاه صاحب الشرع ولم يعتبره، وتارة

. . . .

(تنبيه) قال الأصل: وسلمه ابن الشاط حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه، وعلى العموم دون الخصوص وإن أمكن أن يقال أنه من باب تقديم النادر على الغالب نظراً لغلبة المجاز على الحقيقة في كلام العرب، حتى قال ابن جنى كلام العرب كله مجاز، وغلبة الخصوصات على العمومات حتى روي عن ابن عباس. أنه قال: ما من عام إلا وقد خص إلا قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾.

وحينئذٍ فينبغي إذا ظفرنا بلفظ ابتداء أن نحمله على مجازه تغليباً للغالب على النادر وأن نحمل العموم ابتداء على التخصيص لأنه الغالب.

فحيث عكسنا وحملنا اللفظ ابتداء على حقيقته والعموم ابتداء على العموم كان ذلك تغليباً للنادر على الغالب إلا أن التحقيق إن ذلك ليس من هذا الباب.

وذلك لأن شرط الفرد المتردد بين النادر والغالب، فيحمل على الغالب أن يكون من جنس الغالب وإلا فلا يحمل على الغالب وبيانه بالمثال أن الشقة إذا جاءت من القصار جاز أن تكون طاهرة، وهو الغالب أو نجسة بأن يصيبها بول فأر أو غيره من الحيوان، وهو النادر فأنا لو كنا نحكم بطهارتها بناءً على الغالب لأنا قد حكمنا بطهارة الثياب المقصورة لأنها خرجت من القصارة لكان هذا الثوب المتردد بين النادر والغالب الذي خرج من القصارة من جنس الغالب الذي قضينا بطهارته، فيحكم به.

وأما لو كنا لا نقضي بطهارة الثياب المقصورة لكونها خرجت من القصارة، بل نقضي بطهارتها لأنها

بالغ في إلغائه فاعتبر نادره دونه كما تقدم بيانه، فهذه أربعون مثالاً قد سردتها في ذلك من أربعين جنساً، فهي أربعون جنساً قد ألغيت. (فإن قلت): أنت تعرضت للفرق بين ما ألغي منه وما لم يلغ، ولم تذكره بل ذكرت أجناساً ألغيت خاصة. فما الفرق وكيف الاعتماد في ذلك؟ (قلت): الفرق في ذلك المقام لا يتيسر على المبتدئين، ولا على ضعفة الفقهاء، وكذلك ينبغي أن يعلم أن الأصل اعتبار الغالب، وهذه الأجناس التي ذكرت استثناؤها على خلاف الأصل، وإذا وقع لك غالب ولا تدري هل هو من قبيل ما ألغي أو من قبيل ما اعتبر، فالطريق في ذلك أن تستقرىء موارد النصوص، والفتاوى استقراءً حسناً مع أنك تكون حينئذ واسع الحفظ جيد الفهم، فإذا لم يتحقق لك إلغاؤه فاعتقد أنه متعبر وهذا الفرق لا يحصل إلا لمتسع في الفقهيات والموارد الشرعية.

وإنما أوردت هذه الأجناس حتى تعتقد أن الغالب وقع معتبراً شرعاً، ونجزم أيضاً بشيئين

. . . .

تغسل بعد ذلك لم يكن هذا الثوب المتردد بين النادر والغالب الذي لم يغسل بعد ذلك من جنس الغالب الذي قضينا بطهارته، فلا نقضي بطهارته لأجل عدم الغسل بعد القصارة الذي لأجله حكمنا بالطهارة.

وكذا يقال في الألفاظ فإذا لم تقض على لفظ بأنه مجاز أو مخصوص بمجرد كونه لفظاً بل نقض عليه بذلك لأجل اقترانه بالقرينة الصادقة من الحقيقة إلى المجاز، واقترانه بالمخصص الصارف عن العموم للتخصيص كان هذا اللفظ الوارد ابتداء الذي حملناه على حقيقته، دون مجازه والعموم دون الخصوص ليس معه صارف من قرينة صارفة عن الحقيقة، ولا مخصص صارف عن العموم، فهو حينئذ ليس من ذلك الغالب فلو حملناه على المجاز، أو التخصيص لحملناه على غير غالب فإنه لم يوجد لفظ من حيث هو لفظ حمل على المجاز، ولا على الخصوص البتة فضلاً عن كونه غالباً بل هو اللفظ قاعدة مستقلة بنفسها ليس فيها غالب، ونادر بل شيء واحد وهو الحقيقة مطلقاً والعموم مطلقاً فتأمل ذلك فهو شرط خفي في حمل الشيء على غالبه دون نادره ليظهر لك جلياً إن حمل اللفظ على حقيقة دون مجاز ابتداء والعموم دون الخصوص ابتداء ليس من باب الحمل على النادر دون الغالب فهذا سؤال حسن لقد أوردته على جمع كثير من الفضلاء قديماً وحديثاً فلم يحصل عنه جواب وهذا جوابه حسن جداً ا هـ **(الوصل الثاني)** فيه عشرين مثالاً من أمثلة ما ألغى الشارع فيه الغالب، والنادر معاً **(المثال الأول)** الغالب صدق شهادة الصبيان في الأموال إذا كثر عددهم جداً، والنادر كذبهم فأهملهم الشرع، ولم يعتبر صدقهم، ولا قضى بكذبهم رحمة بالعباد ولطفاً بالمدعى عليه.

وأما في الجراح والقتال، فقبلهم مالك، وجماعة للضرورة كما تقدم بيانه **(المثال الثاني)** الغالب صدق الجمع الكثير من جماعة النسوان في إحكام الأبدان، والنادر كذبهم لا سيما مع العدالة فألغى صاحب الشرع صدقهن، ولم يحكم به، ولا حكم بكذبهن لطفاً بالمدعى عليه **(المثال الثالث)** الغالب صدق الجمع الكثير من الكفار والرهبان والإحبار إذا شهدوا والنادر كذبهم فألغى صاحب الشرع صدقهم لطفاً بالمدعى عليه، ولم يحكم بكذبهم **(المثال الرابع)** الغالب صدق شهادة الجمع الكثير من الفسقة، والنادر كذبهم، فلم يحكم الشرع بصدقهم لطفاً بالمدعى عليه، ولم يحكم بكذبهم **(المثال الخامس)** الغالب صدق شهادة ثلاثة

(أحدهما) أن قول القائل: إذا دار الشيء بين النادر والغالب فإنه يلحق بالغالب. (ثانيهما) قول الفقهاء: إذا اجتمع الأصل والغالب فهل يغلب الأصل على الغالب أو الغالب على الأصل؟ قولان: فقد ظهر لك أجناس كثيرة اتفق الناس فيها على تقديم الأقل، وألغاه الغالب في القسم الأول الذي اعتبرنا رده، فلا تكون تلك الدعوى على عمومها، وقد أجمع الناس أيضاً على تقديم الغالب على الأول في أمر البينة، فإن الغالب صدقها، والأصل براءة الذمة، ومع ذلك تقدم البينة إجماعاً فهو أيضاً تخصيص لعموم تلك الدعوى، فهذا هو المقصود من بيان هذا الفرق، والتنبيه على هذه المواطن.

. . . .

عدول في الزنا، فلم يحكم الشرع به ستراً على المدعى عليه، ولم يحكم بكذبهم بل أقام الحد عليهم من حيث أنهم قذفوه، لا من حيث أنهم شهود زور **(المثال السادس)** الغالب صدق شهادة العدل الواحد في أحكام الأبدان.

والنادر كذبه فلم يحكم الشرع بصدقه لطفاً بالعباد ورحمة بالمدعى عليه، ولم يكذبه **(المثال السابع)** الغالب صدق حلف المدعي الطالب وهو من أهل الخير والصلاح والنادر كذبه، فلم يقض الشارع بصدقه، فيحكم له بيمينه بل اشترط في الحكم له البينية، ولم يحكم بكذبه لطفاً بالمدعى عليه **(المثال الثامن)** الغالب صدق الجمع الكثير في الرواية بخبر رسول الله ﷺ من الأحبار والرهبان المتدينين المعتقدين لتحريم الكذب في دينهم، والنادر كذبهم، فلم يعتبر الشرع صدقهم لطفاً بالعباد وسداً لذريعة أن يدخل في دينه ما ليس منه **(المثال التاسع)** الغالب صدق رواية الجمع الكثير من الفسقة بشرب الخمر، وقتل النفس، وبهبة الأموال وهم رؤساء عظماء في الوجود إذا اجتمعوا على الرواية الواحدة عن رسول الله ﷺ لا سيما إن منعوا من الكذب لوازع طبيعي لا تدينا لم يقبل الشرع روايتهم صوناً للعباد عن، أن يدخل في دينهم ما ليس منه، بل جعل الضابط العدالة، ولم يحكم بكذبهم **(المثال العاشر)** الغالب صدق الجمع الكثير من الجاهلين في روايتهم للحديث النبوي.

والنادر كذبهم فلم يحكم الشرع بصدقهم، ولا بكذبهم لطفاً بالعباد **(المثال الحادي عشر)** الغالب أن يكون أخذ السراق المتهمين بالتهم، وقرائن أحوالهم كما يفعله الأمراء اليوم دون الإقرار الصحيح والبينات المعتبرة مصادفاً للصواب والنادر خطأهم، ومع ذلك ألغاه الشرع صوناً للأعراض والأطراف عن القطع **(المثال الثاني عشر)** الغالب أن يكون أخذ الحاكم بقرائن الأحوال من التظلم.

وكثرة الشكوى والبكاء مع كون الخصم مشهوراً بالفساد والعناد مصادفاً للحق والنادر خطأه ومع ذلك منعه الشارع منه وحرمه إذ لا يضر الحاكم ضياع حق لا بينة عليه **(المثال الثالث عشر)** الغالب على من وجد بين فخذي امرأة وهو متحرك حركة الواطيء وطال الزمان في ذلك أنه قد أولج والنادر عدم ذلك فلم يحكم الشارع بوطئه، ولا بعدمه إذا شهد عليه بذلك، وألغي هذا الغالب ستراً على العباد **(المثال الرابع عشر)** الغالب صدق شهادة العدل المبرز لولده والنادر كذبه، فلم يحكم الشرع بصدقه، ولا بكذبه بل ألغاهما جملة **(المثال السادس عشر)** الغالب صدق شهادة العدل المبرز على خصمه والنادر كذبه فألغى الشارع صدقه، وكذبه **(المثال السابع عشر)** الغالب صدق شهادة الحاكم على فعل نفسه إذا عزل وصدق شهادة الإنسان لنفسه مطلقاً إذا وقعت من العدل المبرز، والنادر كذبه فيها فألغى الشارع صدقه، وكذبه **(المثال**

(الفرق الأربعون والمائتان بين قاعدة ما يصح الإقراع فيه، وبين قاعدة ما لا يصح الإقراع فيه)

اعلم أنه متى تعينت المصلحة أو الحق في جهة لا يجوز الإقراع بينه وبين غيره، لأن في القرعة ضياع ذلك الحق المتعين، أو المصلحة المتعينة، ومتى تساوت الحقوق أو المصالح، فهذا هو موضع القرعة عند التنازع دفعاً للضغائن والأحقاد والرضى بما جرت به الأقدار، وقضى به الملك الجبار فهي مشروعة بين الخلفاء إذا استوت فيهم الأهلية للولاية، والأئمة والمؤذنين إذا استووا والتقدم للصف الأول عند الازدحام، وتغسيل الأموات عند تزاحم الأولياء، وتساويهم في الطبقات، وبين الحاضنات والزوجات في السفر والقسمة، والخصوم عند الحكام، وفي عتق العبيد إذا أوصى بعتقهم أو بثلثهم في المرض ثم مات، ولم يحملهم الثلث عتق مبلغ الثلث منهم بالقرعة، ولو لم يدع غيرهم عتق ثلثهم أيضاً بالقرعة. وقاله الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما: وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا

....

الثامن عشر) الغالب إن حكم القاضي لنفسه، وهو عدل مبرز من أهل التقوى، والورع إنما يكون بالحق والنادر أن يكون بخلافه فألغى الشارع اعتبار صحة ذلك الحكم وبطلانه معاً.

(المثال التاسع عشر) الغالب القرء الواحد في العدد براءة الرحم، والنادر شغله معه فألغى الشارع اعتبار واحد منهما ولم يحكم ببراءة الرحم معه حتى ينضم إليه قرآن آخران **(المثال العشرون)** الغالب براءة رحم من غاب عنها زوجها سنين، ثم طلقها أو مات عنها، والنادر شغله بالولد فألغى الشرع اعتبا واحد منهما وأوجب عليها استئناف العدة بعد الوفاة أو الطلاق لأن وقوع الحكم قبل سببه غير معتد به. ونظائر هذا الغالب الذي ألغاه صاحب الشرع، ولم يعتبره إما مع المبالغة في إلغائه بعدم اعتبار نادره أيضاً كما هنا.

وإما مع المبالغة في إلغائه باعتبار نادره دونه كما تقدم كثيرة في الشرع وهذه أربعون مثالاً، قد سردت في ذلك من أربعين جنساً فهي أربعون جنساً ألغيت ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الأربعون والمائتان بين قاعدة ما يصح الإقراع فيه وبين قاعدة ما لا يصح الإقراع فيه)

وضابطه كما في الأصل وسلمه أبو القاسم بن الشاط أن ما تحقق فيه شرطان **(الأول)** تساوي الحقوق والمصالح **(والثاني)** قبول الرضى بالنقل فهو موضع القرعة عند الشارع دفعاً للضغائن، والأحقاد والرضا بما جرت به الأقدار، وما فقد فيه أحد الشرطين تعذرت فيه القرعة فمتى تعينت المصلحة أو الحق في جهة لا يجوز الإقراع بينه وبين غيره لأن في القرعة ضياع ذلك الحق المتعين أو المصلحة المتعينة، ومتى لم يقبل الشيء الرضي بالنقل كحرية الرقيق حالة الصحة، لا يجوز الإقراع فيه كما سيتضح من المباحث والاختلافات والإتفاقات الآتية قال ابن فرحون، وهي مشروعة في مواضع **(أحدها)** بين الخلفاء إذا استوت فيهم الأهلية للولاية **(ثانيها)** بين الأئمة للصلاة إذا استووا **(ثالثها)** بين المؤذنين في المغرب مع

تجوز القرعة فيما إذا أوصي بهم، ويعتق من كل واحد ثلثه ويستسعى في باقي قيمته للورثة حتى يؤديها فيعتق. لنا وجوه (الأول) ما في الموطأ أن رجلاً أعتق عبيداً له عند موته فأسهم رسول الله ﷺ، وأعتق ثلث العبيد.

قال مالك: وبلغني أنه لم يكن لذلك الرجل مال غيرهم. (الثاني) في الصحاح أن رجلاً أعتق ستة مماليك له في مرضه لا مال له غيرهم، فدعاهم النبي ﷺ فجزاهم فأقرع بينهم فأعتق اثنين ورق أربعة. (الثالث) إجماع التابعين رضي الله عنهم على ذلك قاله عمر بن عبد العزيز: وخارجة بن زيد وإبان بن عثمان وابن سيرين وغيرهم، ولم يخالفهم من عصرهم أحد. (الرابع) وافقنا أبو حنيفة رضي الله عنه في قسمة الأرض لعدم المرجح، وذلك هنا موجود فيثبت قياساً عليه. (الخامس) أن في الاستسعاء مشقة وضرراً على العبيد بالإلزام، وعلى الورثة بتأخير الحق وتعجيل حق الموصي له، والقواعد تقتضي تقديم حق الوارث لأن له الثلثين. (السادس) أن مقصود الوصي كمال العتق في العبد ليتفرغ للطاعات، ويجوز الاكتساب والمنافع من نفسه وتجزئة العتق تمنع من ذلك، وقد لا يحصل الكمال أبداً. احتجوا بوجوه. (الأول) قول النبي ﷺ: **«لا عتق إلا فيما يملك ابن آدم والمريض»** مالك الثلث من كل عبد فينفذ عتقه فيه ولأن الحديث المتقدم واقعة عين لا عموم فيها، ولأن قوله: اثنين يحتمل شائعين لا معينين، ويؤكده أن العادة تحصي اختلاف قيم العبيد، فيتعذر أن يكون اثنان معينان ثلث ماله. (الثاني) أن القرعة على خلاف القرآن

. . . .

الاستواء أيضاً على ما ذكره ابن شاس **(رابعها)** في التقدم في الصف الأول عند الزحام **(خامسها)** في تغسيل الأموات عند تزاحم الأولياء وتساويهما في الطبقات **(سادسها)** في الحضانة ففي التوضيح وتدخل القرعة بين الأب والأم عند إثغار الذكر لحديث، ورد في ذلك وهو اختيار ابن القصار وابن رشد وغيرهما انظره في قول ابن الحاجب وحضانة الذكر حتى يحتلم **(سابعها)** بين الزوجات عند إرادة السفر **(ثامنها)** في باب القسمة بين الشركاء في الأصول والحيوان، والعروض والنقود والمصاغ إذا استوى فيه الوزن، والقيمة وفي ذلك تفصيل واختلاف محله كتب الفقه **(تاسعها)** بين الخصوم في التقدم إلى الحاكم في الحكم **(عاشرها)** بين الخصمين فيمن تكون محاكتهما عنده **(حادي عشرتها)** إذا أرحم اثنان على اللقيط فالسابق أولى وإلا فالقرعة **(ثاني عشرتها)** إذا اختلف المتبايعان، وقلنا أنهما يتحالفان ويتفاسخان، واختلفا فيمن يبدأ باليمين ففيه أقوال أحدهما أنه يقرع بينهما، والمشهور تقدمة البائع.

وكذلك الزوجان يختلفان في قدر الصداق فيتحالفان **(ثالث عشرتها)** في المتيطية إن كتابة الوثائق والمكاتيب فرض على من يعلمها إذ لم يكن في البلد سواه وإن كانوا جماعة كانت من فروض الكفاية، فإن قام بها أحدهم سقط الطلب عن الباقين، وإن امتنعوا جميعهم اقترعوا فمن خرج اسمه كتب **(رابع عشرتها)** في شرح الجلاب، فيمن يبدأ به من الوصايا إذا اجتمع عتق الظهار، وعتق كفارة القتل، وضاق الثلث فأحد الأقوال في المسألة أنه يقرع بينهما لأنه لا يصح عتق، بعض الرقبة، فيقرع بينهما، فيصح العتق لأحدهما **(خامسَ عشرتها)** إذا انكسرت يمين على الأولياء.

لأنها من الميسر، وعلى خلاف القواعد لأن فيه نقل الحرية بالقرعة. (الثالث) أنه لو أوصى بثلث كل واحد صح فينفذ ههنا قياساً على ذلك، وعلى حال الصحة. (الرابع) أنه لو باع ثلث كل عبد جاز، والبيع يلحقه الفسخ، والعتق لا يلحقه الفسخ فهو أولى بعدم القرعة، لأن فيها تحويل العتق. (الخامس) أنه لو كان مالكاً لثلثهم فأعتقه لم يجتمع ذلك في اثنين منهم، والمريض لم يملك غير الثلث فلا يجمع لأنه لا فرق بين عدم المالك، والمنع من التصرف في نفوذ العتق. (السادس) أن القرعة إنما تدخل في جميع الحقوق فيما يجوز التراضي عليه، لأن الحرية حالة الصحة.

لما لم يجز التراضي على انتقاضها لم تجز القرعة فيها، والأموال يجوز التراضي فيها فدخلت القرعة فيها. والجواب (عن الأول) أن العتق إنما وقع فيما يملك، وما قال: العتق في كل ما يملك، فإذا نفذ العتق في عبدين وقع العتق فيما يملك، وقولهم: أنها قضية عين. فنقول: هي وردت في تمهيد قاعدة كلية كالرجم وغيره فتعم، ولقوله عليه السلام: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**». وقوله: أنه يحتمل أن يكون شائعاً باطل بالقرعة لأنها لا معنى لها مع الإشاعة، واتفاقهم في القيمة ليس متعذراً عادة لا سيما مع الجلب، ووخش الرقيق. (عن الثاني) أن الميسر هو القمار، وتمييز الحقوق ليس قماراً، وقد أقرع رسول الله ﷺ بين أزواجه وغيرهم، واستعملت القرعة في شرائع الأنبياء عليهم السلام لقوله تعالى: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾ [الصافات، ١٤١] الآية، وإذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم، وليس فيها نقل الحرية لأن عتق المريض لم يتحقق، لأنه إن

. . . .

فالمشهور أنها على أكثرهم نصيباً من الأيمان.

وقيل أكثرهم نصيباً من الكسر، وقيل يقرع بينهم عليها (**سادس عشرتها**) إذا تقاربت إلا نادر، وأرادوا الذرو، وكان يختلط نبتهم إذا ذروا جميعاً، فيقال لهم اقترعوا على الذرو فإن أبوا لم يجبر واحد منهم على قطع اندره. وقال لمن أذرى على صاحبه أتلفت نبتك لا شيء لك من الطرر (**سابع عشرتها**) إذا زفت إليه امرأتان في ليلة أقرع بينهما على القول بأن ذلك حق له يختار (**ثامن عشرتها**) يقرع الحاكم بين الخصمين إذا تنازعا فيمن هو المدعي منهما وأشكل على الحاكم معرفة المدعي (**تاسع عشرتها**) تقسم الغنيمة خمسة أخماس، فإذا اعتدلت ضرب عليها بالقرعة فإذا تعين الخمس أفرد ثم جمعت الأربعة فبيعت، وقسم ثمنها أو قسمت الغنيمة بأعيانها بين أهل الجيش على ما في ذلك من الخلاف فانظر شرح الرسالة للتادلي في باب الجهاد (**الموفي عشرين**) إذا اجتمعت الجنائز من جنس واحد.

واستوت الأولياء في الفضل وتشاحوا في التقدم أقرع بينهم (**الحادي العشرون**) إذا اجتمع الخصوم عند القاضي، وفهم مسافرون ومقيمون، وخاف المسافرون فوات الرفقة قدموا إلا أن يكثروا كثرة يلحق المقيمين، منها الضرر، فيقرع بينهم ذكره المازري (**الثاني والعشرون**) في عتق العبيد إذا أوصي بعتقهم أو بثلثهم في المرض ثم مات، ولم يحملهم الثلث عتق مبلغ الثلث منهم بالقرعة ا هـ.

زاد الأصل ولو لم يدع غيرهم عتق ثلثهم أيضاً بالقرعة، وقاله الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما،

صح عتق الجميع، وإن طرأت ديون بطل وإن مات، وهو يخرج من الثلث عتق من الثلث فلم يقع في علم الله تعالى من العتق إلا ما أخرجته القرعة. (وعن الثالث) أن مقصود الهبة والوصية التمليك، وهو حاصل في ملك الشائع كغيره، ومقصود العتق التخليص للطاعات، والاكتساب ولا يحصل مع التبعيض، ولأن الملك شائعاً لا يؤخر حق الوارث كما تقدم في الوصية، وههنا يتأخر بالاستسعاء. (وعن الرابع) أن البيع لا ضرر فيه على الوارث كما تقدم في الوصية، ولا يحصل تحويل العتق كما تقدم. (وعن الخامس) أنه إذا ملك الثلث فقط لم يحصل تنازع العتق فيه ولا حرمان من تناوله لفظ العتق. (وعن السادس) أن الوارث لو رضي بتنفيذ عتق الجميع لصح. فهو يدخله الرضى فهذه المباحث، وهذه الاختلافات، والإنفاقات يتخلص منها الفرق بين قاعدة ما تدخله القرعة، وما لا تدخله القرعة، وأن ضابطه التساوي مع قبول الرضى بالنقل، وما فقد فيه أحد الشرطين تعذرت فيه القرعة، والله تعالى أعلم بالصواب.

. . . .

وقال أبو حنيفة: رضي الله عنه: لا تجوز القرعة فيما إذا أوصى بهم، ويعتق من كل واحد ثلثه ويستسعى في قي قيمته للورثة حتى يؤدبها فيعتق لنا ستة وجوه **(الأول)** ما في الموطأ إن رجلاً أعتق عبيداً له عند موته، فأسهم رسول الله ﷺ وأعتق ثلث العبيد، قال مالك، وبلغني أنه لم يكن لذلك الرجل مال غيرهم **(الثاني)** ما في الصحاح إن رجلاً أعتق ستة مماليك له في مرضه لا مال له غيرهم فدعاهم النبي ﷺ فجزأهم فأقرع بينهم فأعتق اثنين ورق أربعة **(الثالث)** إجماع التابعين رضي الله عنهم على ذلك قاله عمر بن عبد العزيز وخارجة بن زيد، وأبان بن عثمان وابن سيرين وغيرهم، ولم يخالفهم من مصرهم أحد **(الرابع)** القياس على قسمة الأرض التي وافقنا فيها أبو حنيفة رضي الله عنه إذ لا مرجح **(الخامس)** إن في الاستسعاء مشقة، وضرراً على العبيد بالإلزام وعلى الورثة بتأخير الحق، وتعجيل حق الموصى له، والقواعد تقتضي تقديم حق الوارث لأن له الثلثين **(السادس)** إن مقصود الوصي.

كمال العتق في العبد ليتفرغ للطاعات، ويجوز الاكتساب والمنافع من نفسه، وتجزئة العتق تمنع من ذلك، وقد لا يحصل الكمال أبداً وأما الأوجه الستة التي احتجوا بها **(فالأول)** قول النبي ﷺ لا عتق إلا فيما يملك ابن آدم، والمريض مالك الثلث من كل عبد، فينفذ عتقه فيه، ولأن الحديث المتقدم واقعة عين لا عموم فيها، ولأن قوله: اثنين يحتمل شائعين لا معينين.

ويؤكده أن العادة تقتضي اختلاف قيم العبيد فيتعذر أن يكون اثنان معينان ثلث ماله وجوابه أن العتق إنما وقع فيما يملك، وما قال: العتق في كل ما يملك فإذا نفذ العتق في عبدين، وقع العتق فيما يملك، وقولهم أنها قضية عين، فنقول هي وردت في تمهيد قاعدة كلية كالرجم، وغيره فتعم، ولقوله عليه السلام: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله أنه يحتمل أن يكون شائعاً باطل بالقرعة لأنها لا معنى لها مع الإشاعة، واتفاقهم في القيمة ليس متعذر إعادة لا سيما مع الجلب ووخش الرقيق **(والوجه الثاني)** إن القرعة على خلاف القرآن لأنها من الميسر، وعلى خلاف القواعد لأن فيه نقل الحرية بالقرعة، وجوابه أن الميسر هو القمار وتمييز الحقوق ليس قماراً، وقد أقرع رسول الله ﷺ بين أزواجه وغيرهم،

. . . .

. . . .

واستعملت القرعة في شرائع الأنبياء عليهم السلام لقوله تعالى: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾ [الصافات، ١٤١] الآية وإذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم، وليس فيها نقل الحرية لأن عتق المريض، لم يتحقق لأنه إن صح عتق الجميع وإن طرأت ديون بطل، وإن مات وهو يخرج من الثلث عتق من الثلث، فلم يقع في علم الله تعالى من العتق إلا ما أخرجته القرعة **(والوجه الثالث)** أنه لو أوصى بثلث كل واحد صح، فينفذ ههنا قياساً على ذلك، وعلى حال الصحة **(وجوابه)** إن مقصود الهبة والوصية التمليك، وهو حاصل في ملك الشائع كغيره، ومقصود العتق التخليص للطاعات، والاكتساب، ولا يحصل مع التبعيض، ولأن الملك شائعاً لا يؤخر حق الوارث كما تقدم في الوصية، وههنا يتأخر بالاستسعاء **(والوجه الرابع)** أنه لو باع ثلث كل عبد جاز والبيع يلحقه الفسخ، والعتق لا يلحقه الفسخ فهو أولى بعدم القرعة لأن فيها تحويل العتق كما تقدم **(والوجه الخامس)** أنه لو كان مالكاً لثلثهم فأعتقه لم يجتمع ذلك في اثنين منهم والمريض لم يملك غير الثلث، فلا يجمع لأنه لا فرق بين عدم الملك، والمنع من التصرف في نفوذ العتق وجوابه أنه إذا ملك الثلث فقط لم يحصل تنازع في العتق ولا حرمان من تناوله لفظ العتق **(والوجه السادس)** إن القرعة إنما تدخل في جميع الحقوق فيما يجوز التراضي عليه، لأن الحرية حالة الصحة لما لم يجز التراضي على انتقاضها، لم يجز القرعة فيها والأموال يجوز التراضي فيها، قد خلت القرعة فيها وجوابه إن الوارث لو رضي تنفيذ عتق الجميع لصح، فهو يدخله الرضى اهـ كلام الأصل وسلمه أبو القاسم ابن الشاط والله تعالى أعلم.

بل من حيث الشهرة المحصلة للضرورة، فمتى انضافت هذه الشهرة للإجماع كفر جاحد المجمع عليه، وإذا لم تنضف لم نكفره، وعلى هذا التقرير لم يجعل الفرع أقوى من الأصل، وإنما يلزم ذلك أن لو كفرنا به من حيث هو مجمع عليه لا من حيث هو مشتهر فمن جحد إباحة القراض لا نكفره من حيث أنه مجمع عليه، فإن انعقاد الإجماع فيه إنما يعلمه خواص الفقهاء، أو الفقهاء دون غيرهم، والحق الأشعري بالكفر إرادة الكفر كبناء الكنائس ليكفر فيها، أو قتل نبي مع اعتقاده صحة رسالته ليميت شريعته، ومنه تأخير إسلام من أتى ليسلم على يديك فتشير عليه بتأخير الإسلام، لأنه إرادة لبقاء الكفر، ولا يندرج في إرادة الكفر الدعاء بسوء الخاتمة على من تعاديه، وإن كان فيه إرادة الكفر لأنه ليس مقصوداً فيه انتهاك حرمة الله تعالى بل إذاية المدعو عليه، وليس منه أيضاً اختيار الإمام عقد الجزية على الأسارى على القتل الموجب لمحو الكفر من قلوبهم، وفي عقد الجزية إرادة استمرار الكفر في قلوبهم، فهو فيه إرادة الكفر لأن مقصوده توقع الإسلام منهم، أو من ذراريهم إذا بقوا أحياء، وفي تعجيل القتل عليهم سد باب الإيمان منهم، ومن ذريتهم فالمقصود توقع

قال: **(والسجود للصنم)**. قلت: إن كان السجود للصنم مع اعتقاد كونه إلهاً فهو كفر، وإلا فلا بل يكون معصية إن كان لغيره إكراه أو جائز عند الإكراه.

قال: **(أو التردد إلى الكنائس في أعيادهم ومباشرة أحوالهم)** قلت: هذا ليس بكفر إلا أن يعتقد معتقدهم قال: **(أو جحد ما علم من الدين بالضرورة)** قلت: هذا كفر لمن كان جحده بعد علمه، فيكون تكذيباً، وإلا فهو جهل وذلك الجهل معصية لأنه مطلوب بإزالة مثل هذا الجهل على وجه الوجوب قال: **(فقولنا انتهاك خاص احتراز من الكبائر والصغائر فإنها انتهاك وليست كفراً، وسيأتي بيان هذا الخصوص بعد هذا إن شاء الله تعالى)** قلت: ليست للكبائر والصغائر انتهاكاً لحرمة الله تعالى وإنما هي جرأة على مخالفة تحمل عليها الأغراض والشهوات قال: **(وجحد ما علم من الدين بالضرورة إلى قوله: وإن كنا نكفر بذلك الجحد غيره)** قلت: ما قاله في ذلك صحيح إلا كونه اقتصر على

وكيف يكون الفرع أقوى من الأصل بل نكفر به من حيث الشهرة المحصلة للضرورة فمن جحد إباحة القراض لا نكفره، وإن كان مجمعاً عليه لأن انعقاد الإجماع فيه إنما يعلمه خواص الفقهاء، أو الفقهاء دون غيرهم.

فلم يجعل الفرع أقوى من الأصل فافهم، وألحق الأشعري بالكفر أي جرأة على الله تعالى إرادة الكفر كبناء الكنائس ليكفر فيها، أو قتل نبي مع اعتقاده صحة رسالته ليميت شريعته، ومنه تأخير إسلام من أتى ليسلم على يديك، فتشير عليه بتأخير الإسلام لأنه إرادة لبقاء الكفر، ولا يندرج في إرادة الكفر الدعاء بسوء الخاتمة على من تعاديه، وإن كان فيه إرادة الكفر لأنه ليس مقصوداً فيه انتهاك حرمة الله بل إذاية المدعو عليه، وليس منه أيضاً اختيار الإمام عقد الجزية على الأسارى الموجب لاستمرار الكفر في قلوبهم على قتلهم الموجب لمحو الكفر من قلوبهم، لأن مقصوده توقع الإسلام منهم أو من ذريتهم إذا بقوا أحياء، وعدم سد باب الأيمان منهم، ومن ذريتهم بقتلهم.

الإيمان، وحصول الكفر وقع بالعرض فهو مشروع مأمور به واجب عند تعين مقتضيه، ويثاب عليه الإمام، والفاعل له بخلاف الدعاء بسوء الخاتمة فهو منهي عنه، ويأثم قائله وإن لم يكفر بذلك، واستشكل بعض العلماء الفرق بين السجود للشجرة، والسجود للوالد في أن الأول كفر دون الثاني، وإن كان الساجد في الحالتين معتقد أما يجب لله تعالى، وما يستحيل وما يجوز عليه، وإنما أراد التشريك في السجود، وهو يعتقد بذلك التقرب إلى الله تعالى كما يعتقده الساجد للوالد، وقد قالت عبدة الأوثان: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى مع أن القاعدة أن الفرق بين الكفر والكبيرة إنما هو بعظم المفسدة وصغرها لاشتراك الجميع في المفسدة، والنهي والتحريم، وما بين هاتين الصورتين من المفسدة التي نعلمها ما يقتضي الكفر في إحداهما دون الأخرى، وقد أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له، ولم يكن قبلة على أحد القولين بل هو المقصود بالتعظيم بذلك السجود، ولم يقل أحد أن الله تعالى أمر هنالك بما نهى عنه من الكفر، ولا أنه أباح الكفر لأجل آدم، ولا أن في السجود لآدم مفسدة تقتضي كفراً.

اشتراط شهرة ذلك الأمر من الدين بل لا بدّ مع اشتهار ذلك من وصول ذلك إلى هذا الشخص وعلمه به، فيكون إذ ذاك مكذباً لله تعالى ورسوله، فيكون بذلك كافراً أما إذا لم يعلم ذلك الأمر، وكان من معالم الدين المشتهرة فهو عاص بترك التسبب إلى علمه ليس بكافر بذلك والله تعالى أعلم.

قال: **(وبهذا التقرير نجيب على سؤال السائل إلى قوله: الإجماع فيه إنما يعلمه خواص الفقهاء أو الفقهاء دون غيرهم)**. قلت: ما قاله في ذلك: صحيح إلا ما نقضه من شرط علم هذا الشخص بذلك الأمر المشتهر. قال: **(والحق الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه بالكفر أراد الكفر، كبناء الكنائس ليكفر فيها)**. قلت: إن كان بناها الشخص لاعتقاده رجحان الكفر على الإسلام فهو كفر لا شك فيه، وإن كان بناها الكافر إرادة التقرب إليه، والتودد له بذلك فهو معصية لا كفر. قال: **(أو قتل نبي مع اعتقاده صحة رسالته ليميت شريعته)**. قلت: ذلك كفر ولكن لا يتأتى فرضه إلا على قول: من يجوز الكفر عناداً. قال: (ومنه تأخير إسلام من أتى ليسلم على يديك، فتشير عليه بتأخير الإسلام لأنه إرادة لبقاء الكفر). قلت: ذلك قد يكون كفراً إن كان.

فحصول الكفر بإبقائهم أحياء وقع بالعرض، فهو مشروع مأمور به، بل واجب عند تعين مقتضيه، ويثاب عليه الإمام الفاعل له بخلاف الدعاء بسوء الخاتمة فإنه منهى عنه، ويأثم قائله وإن لم يكفر بذلك

قال: والانتهاك الخاص المميز للكفر عن الكبائر والصغائر.

إنما يتبين خصوصه ببيان أقسام الجهل بالله تعالى وبيان ما يتعلق بالجرأة على الله تعالى.

فأما أقسام الجهل فعشرة **(أحدها)** ما لم نؤمر بإزالته أصلاً، ولم نؤاخذ ببقائه لأنه لازم لنا لا يمكن الانفكاك عنه، وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة، ولم يقدر العبد على تحصيله بالنظر فعفى عنه لعجزنا عنه وإليه الإشارة بقوله ﷺ لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، وقول الصديق العجز عن درك الإدراك إدراك **(وثانيها)** أما أجمع المسلمون على أنه كفر قال القاضي: عياض في

لو فعل من غير أمر ربه، ولا يمكن أن يقال: أن الأمر والنهي عنهما سببا المفاسد والمصالح، فإن نهى عن السجود كان مفسدة، وإن أمر به كان مصلحة، لأن هذا يلزم منه الدور، لأن المفسدة تكون حينئذٍ تابعة للنهي مع أن النهي يتبع المفسدة، فيكون كل واحد منهما تابعاً لصاحبه فليلزم الدور بل الحق أن المفسدة يتبعها النهي، وما لا مفسدة فيه لا يكون منهياً عنه، واستقراء الشرائع يدل على ذلك، فإن السرقة لما كان فيها ضياع المال نهى عنها، ولما كان في القتل فوات الحياة نهى عنه.

ولما كان في الزنا مفسدة اختلاط الأنساب نهى عنه، ولما كان في الخمر ذهاب العقول نهى عنه، فلا جرم لما صار الخمر خلا ذهب عنه النهي، ولما كان عصير ألا يفسد العقل لم يكن منهياً عنه، فالاستقراء دل على أن المفاسد والمصالح سابقة على الأوامر، والنواهي والثواب والعقاب تابع للأوامر والنواهي فما فيه مفسدة ينهي عنه فإذا فعل حصل العقاب، وما فيه مصلحة أمر به فإذا فعل حصل الثواب، فالثواب والعقاب في الرتبة الأولى، فلو علل الأمر والنهي بالثواب والعقاب لزم تقدم الشيء على نفسه برتبتين، ولذلك يقول

إنما أشار بالتأخير لاعتقاده رجحان الكفر، وقد لا يكون كفراً إن كان إنما أراد بالتأخير لكونه لا يريد لهذا الإسلام لحقد له عليه، أو نحو ذلك مما لا يستلزم أن يعتقد المشير رجحان الكفر. قال: **(ولا يندرج في إرادة الكفر الدعاء بسوء الخاتمة على من تعاديه، وإن كان فيه إرادة الكفر، لأنه ليس مقصوداً فيه انتهاك حرمة الله تعالى بل إذاية المدعو عليه)**. قلت: هذا الذي قاله هنا: موافق لما قلته في مسألة الإشارة بتأخير الإسلام. من جهة أنه لم يشر بذلك عليه إلا لقصد إذايته لا لاعتقاده رجحان الكفر. قال: **(وليس منه أيضاً اختيار الإمام عقد الجزية على الأسارى على القتل الموجب لمحو الكفر من قلوبهم، وفي عقد الجزية إرادة استمرار الكفر في قلوبهم فهو فيه إرادة الكفر لأن مقصوده توقع الإسلام منهم، أو من ذراريهم إذا بقوا أحياء، وفي تعجيل القتل عليهم سد باب الإيمان منهم، ومن ذريتهم فالمقصود توقع الإيمان، وحصول الكفر وقع بالعرض)**.

قلت: ما حام عليه في هذا الفصل كله صحيح، وهو أن استبقاء الأسارى، وضرب الجزية عليهم

كتاب الشفاء انعقد الإجماع على تكفير من جحد أن الله تعالى عالم أو متكلم، أو غير ذلك من صفاته الذاتية فإن جهل الصفة، ولم ينفها كفره الطبري وغيره، وقيل لا يكفر وإليه رجع الأشعري لأنه لم يصمم على اعتقاد ذلك.

ويعضده حديث القائل لئن قدر الله علي ليعذبني الحديث وحديث السوداء لما قال: لها رسول الله ﷺ: **«أين الله»** قالت: في السماء قال: ولو كوشف أكثر الناس على الصفات لم يعلمها قال الأصل فنفى الصفات، والجزم بنفيها هو المجمع عليه، وليس معناه نفي العلم، أو الكلام أو الإرادة ونحو ذلك بل العالم، والمتكلم والمريد.

فالمجمع على كفره هو من نفى أصل المعني وحكمه.

وهذا هو مذهب جمع كثير من الفلاسفة والدهرية دون أرباب الشرائع **(والثالث)** ما اختلف في التكفير

الأغبياء من الطلبة: مصلحة هذا الأمر أنه يثاب عليه، فيعللون بالثواب والعقاب وهو غلط وأما الجهل بالله تعالى عشرة أقسام (أحدها) ما لم نؤمر بإزالته أصلاً، ولم نؤاخذ ببقائه لأنه لازم لنا لا يمكن الانفكاك عنه، وهو جلال الله تعالى، وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة ولم يقدر العبد على تحصيله بالنظر، فعفى عنه لعجزنا عنه، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «**لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**». وقول الصديق: العجز عن درك الإدراك إدراك. (وقسم) أجمع المسلمون على أنه كفر.

قال القاضي عياض في كتاب الشفاء: انعقد الإجماع على تكفير من جحد أن الله تعالى عالم، أو متكلم أو غير ذلك من صفاته الذاتية، فإن جهل الصفة، ولم ينفها كفره الطبري وغيره. وقيل: لا يكفر، وإليه رجع الأشعري لأنه لم يصمم على اعتقاد ذلك، ويعضده حديث القائل: لئن قدر الله علي ليعذبني الحديث، وحديث السوداء لما قال لها رسول الله ﷺ: «**أين الله؟**» قالت: في السماء. قال: «**ولو كوشف أكثر الناس على الصفات لم يعلمها**». (قلت): فنفي الصفات، والجزم بنفيها هو المجمع عليه، وليس معناه نفي العلم

لا يتعين أنه إيثار لاستمرار الكفر، وإذا لم يتعين أن يكون لذلك لم يكن كفراً. **قال: (فهو مشروع مأمور به واجب عند تعين مقتضيه، ويثاب عليه الإمام الفاعل له بخلاف الدعاء بسوء الخاتمة فهو منهي عنه ويأثم قائله، وإن لم يكفر بذلك).**

قلت: ما قاله: من أنه مشروع مأمور به عند تعين مقتضيه كذلك يكون له تعين المقتضي، ومتى يتعين المقتضي عندنا، ونحن لا نعلم عاقبة أمر الأسير. **قال: (واستشكل بعض العلماء الفرق بين السجود للشجرة، والسجود للوالد في الأول كفر دون الثاني، وإن كان الساجد في الحالين معتقداً ما يجب لله تعالى، وما يستحيل، وما يجوز عليه، وإنما أراد التشريك في السجود، وهو يعتقد بذلك التقرب إلى الله تعالى كما يعتقده الساجد للوالد، وقد قالت عبدة الأوثان: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى).**

به، وهو من أثبت الأحكام دون الصفات، فقال أن الله تعالى عالم بغير علم، ومتكلم بغير كلام، ومريد بغير إرادة وحي بغير حياة.

وهكذا بقية الصفات، وهذا هو حقيقة مذهب المعتزلة وللأشعري ومالك وأبي حنيفة والشافعي والباقلاني في تكفيرهم قولان (والرابع) ما اختلف أهل الحق فيه هل هو جهل تجب إزالته أم هو حق لا تجب إزالته، فعلى القول الأول هو معصية وما رأيت من يكفر به.

وذلك كالقدم والبقاء.

فهل يجب أن يعتقد أن الله تعالى باقٍ ببقاء قديم ويعصى من لم يعتقد ذلك أو يجب أن لا يعتقد ذلك بل الله تعالى باقٍ بغير بقاء، وقديم بغير قدم، واعتقاد خلاف ذلك جهل حرام عكس المذهب الأول.

والفرق بين البقاء، والقدم وغيرهما من الصفات مذكور في كتب أصول الدين.

والصحيح هنالك إن البقاء والقدم لا وجود لهما في الخارج بخلاف العلم والإرادة وغيرهما.

أو الكلام أو الإرادة ونحو ذلك بل العالم، والمتكلم والمريد فمن نفى أصل المعنى، وحكمه هو المجمع على كفره، وهذا هو مذهب جمع كثير من الفلاسفة، والدهرية دون أرباب الشرائع (القسم الثالث) ما اختلف في التكفير به، وهو من أثبت الأحكام دون الصفات.

فقال أن الله تعالى عالم بغير علم، ومتكلم بغير كلام، ومريد بغير إرادة، وحي بغير حياة، وكذلك في بقية الصفات فهذا هو حقيقة مذهب المعتزلة، فللأشعري ومالك وأبي حنيفة والشافعي والباقلاني في تكفيرهم قولان. (القسم الرابع) ما اختلف أهل الحق فيه هل هو جهل تجب إزالته؟ أم هو حق لا تجب إزالته؟ فعلى القول الأول: هو معصية، وما رأيت من يكفر به، وذلك كالقدم والبقاء. فهل يجب أن يعتقد أن الله تعالى باقٍ ببقاء قديم؟ ويعصي من لم يعتقد ذلك؟ أو يجب أن لا يعتقد ذلك؟ بل الله تعالى باقٍ بغير بقاء، وقديم بغير قدم، واعتقاد خلاف ذلك جهل حرام عكس المذهب الأول والفرق بين البقاء، والقدم وغيرهما من الصفات مذكور في كتب أصول الدين، والصحيح هنالك أن البقاء والقدم لا

قلت: الساجد للشجرة والساجد للوالد إن سجد كل واحد منهما مع اعتقاد أن المسجود له شريك الله تعالى فهو كفر. وإن سجد لا مع ذلك الاعتقاد بل تعظيماً عارياً عن ذلك الاعتقاد فهو معصية لا كفر، وإن سجد الساجد للشجرة مع اعتقاد أنها شريك لله تعالى، وسجد الساجد للوالد لا مع ذلك الاعتقاد بل تعظيماً فالأول كفر، والثاني معصية غير كفر، أو بالعكس إلا أن نقول: أن مجرد السجود للشجرة كفر لأنها قد عبدت مدة، ومجرد السجود للوالد ليس بكفر لأنه لم يعبد مدة، فيفتقر ذلك إلى توقيف.

قال: (معَ أن القاعدة أن الفرق بين الكفر، والكبيرة إنما هو بعظم المفسدة، وصغرها. لاشتراك الجميع في المفسدة، والنهي والتحريم، وما بين هاتين الصورتين من المفسدة التي نعملها ما يقتضي

من صفات المعاني السبعة (والخامس) جهل يتعلق بالصفات لا بالذات نحو تعلق قدرة الله تعالى بجميع الكائنات، وهو مذهب أهل الحق أو لم يتعلق بأفعال الحيوانات، وهو مذهب المعتزلة، وكتعلق إرادة الله تعالى بتخصيص جميع الكائنات، وهو مذهب أهل الحق أو لم تتعلق بأفعال الحيوانات، وهو مذهب المعتزلة وللعلماء في تكفيرهم بذلك قولان والصحيح عدم تكفيرهم (والسادس) جهل يتعلق بالذات لا بصفة من الصفات مع الاعتراف بوجودها، كالجهل بسلب الجسمية والجهة والمكان، وهو مذهب الحشوية ومذهب أهل الحق استحالة جميع ذلك على الله تعالى، وفي تكفير الحشوية بذلك قولان والصحيح عدم التكفير.

وأما سلب الأبوة والبنوة والحلول، والاتحاد ونحو ذلك مما هو مستحيل على الله تعالى من هذا القبيل فاجمع المسلمون على تكفير من يجوز ذلك على الله تعالى بخلاف تجويز غيره من المستحيلات، كالجهة ونحوها مما تقدم ذكرها.

والفرق بين القسمين، أن القسم الأول الذي هو الجسمية ونحوها فيه عذر عادي، فإن الإنسان ينشأ عمره كله، وهو لا يدرك موجوداً وهو جسم أو قائم بجسم إلا في جهة.

وجود لهما في الخارج بخلاف العلم والإرادة، وغيرهما من الصفات السبعة. التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، (القسم الخامس) جهل يتعلق بالصفات لا بالذات نحو تعلق قدرة الله تعالى بجميع الكائنات، وهو مذهب أهل الحق أو لم يتعلق بأفعال الحيوانات، وهو مذهب المعتزلة، وكتعلق إرادة الله تعالى بتخصيص جميع الكائنات، وهو مذهب أهل الحق، أو لم تتعلق بأفعال الحيوانات، وهو مذهب المعتزلة، وفي تكفيرهم بذلك للعلماء قولان، والصحيح عدم تكفيرهم. (القسم السادس) جهل يتعلق بالذات لا بصفة من الصفات مع الاعتراف بوجودها كالجهل بسلب الجسمية، والجهة والمكان، وهو مذهب الحشوية، ومذهب أهل الحق استحالة جميع ذلك على الله تعالى، وفي تكفير الحشوية بذلك قولان: والصحيح عدم التكفير.

وأما سلب الأبوة والبنوة والحلول والاتحاد ونحو ذلك مما هو مستحيل على الله تعالى من هذا القبيل فأجمع المسلمون على تكفير من يجوز ذلك على الله تعالى. بخلاف تجويز غيره من المستحيلات كالجهة، ونحوها مما تقدم ذكره، والفرق بين القسمين. أن القسم

الكفر في إحداهما دون الأخرى، وقد أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له، ولم يكن قبلة على أحد القولين بل هو المقصود بالتعظيم بذلك السجود، ولم يقل أحد أن الله تعالى أمر هنالك بما نهى عنه من الكفر، ولا أنه أباح الكفر لأجل آدم، ولا أن في السجود لآدم مفسدة تقتضي كفراً لو فعل من غير أمر ربه، ولا يمكن أن يقال: أن الأمر والنهي عنهما سببا المفاسد، والمصالح فإن نهى عن السجود كان مفسدة، وإن أمر به كان مصلحة لأن هذا يلزم منه الدور، لأن المفسدة تكون حينئذٍ تابعة للنهي مع أن النهي يتبع المفسدة، فيكون كل واحدة منهما تابعاً لصاحبه فيلزم الدور بل الحق أن المفسدة يتبعها النهي، وما لا مفسدة فيه لا يكون نهياً عنه، واستقراء الشرائع يدل على ذلك، فإن السرقة لما كان فيها ضياع المال نهي عنها، ولما كان في القتل فوات الحياة نهى عنه، ولما كان في الزنا

فكان هذا عذراً عند بعض العلماء، ولم يضطر الإنسان في مجاري العادات إلى الأبوة والبنوة، والحلول والاتحاد ونحوها.

فكم من موجود في العالم لم يلد ولم يولد كالأملاك والأفلاك والأرض، والجبال والبحار، فلما انتفت الشبهة الموجبة للضلال انتفى العذر.

فلذا انعقد الإجماع على التكفير في هذا القسم واختلف في التكفير في القسم الأول **(والسابع)** الجهل بقدم الصفات لا بوجودها وتعلقها كقول الكرامية بحدوث الإرادة ونحوها، وفي التكفير بذلك أيضاً قولان: الصحيح عدم التكفير **(والثامن والتاسع)** الجهل بما وقع أو يقع من متعلقات الصفات، وهو قسمان أحدهما كفر إجماعاً وهو المراد ههنا كجهل الفلاسفة ومن تابعهم بأن الله تعالى أراد بعثة الرسل، وأرسلهم لخلقه بالرسائل الربانية، وكجهلهم ببعثة الخلائق يوم القيامة وإحيائهم من قبورهم، وجزائهم على أعمالهم على التفصيل الوارد في الكتاب والسنّة **(وثانيهما)** ما لا خلاف في أنه ليس بمعصية كالجهل بخلق حيوان في العالم أو إجراء نهر أو إماتة حيوان، ونحو ذلك.

الأول الذي هو الجسمية، ونحوها فيه عذر عادي، فإن الإنسان ينشأ عمره كله، وهو لا يدرك موجوداً إلا في جهة، وهو جسم أو قائم بجسم فكان هذا عذراً عند بعض العلماء، ولم يضطر الإنسان في مجاري العادات إلى البنوة والأبوة والحلول والاتحاد ونحوها. فكم من موجود في العالم لم يلد؟ ولم يولد؟ كالأملاك والأفلاك والأرض والجبال والبحار.

فلما انتفت الشبهة الموجبة للضلال انتفى العذر، فانعقد الإجماع على التكفير فهذا هو الفرق، وعليه تدور الفتاوي، فمن جوز على الله تعالى ما هو مستحيل عليه يتخرج على هذين القسمين.

(القسم السابع) الجهل بقدم الصفات لا بوجودها، وتعلقها كقول الكرامية: بحدوث الإرادة ونحوها، وفي التكفير بذلك أيضاً قولان: الصحيح عدم التكفير. (القسم الثامن) الجهل بما وقع أو يقع من متعلقات الصفات، وهو قسمان. أحدهما كفر إجماعاً، وهو المراد ههنا كالجهل بأن الله تعالى أراد بعثة الرسل، وأرسلهم لخلقه بالرسائل الربانية، وكالجهل ببعثة الخلائق يوم القيامة، وأحيائهم من قبورهم، وجزائهم على أعمالهم على

مفسدة اختلاط الأنساب نهى عنه، ولما كان في الخمر ذهاب العقول نهى عنه، فلا جرم لما صار الخمر خلا ذهب النهي عنه، ولما كان عصيراً لا يفسد العقل لم يكن منهياً عنه، فالاستقراء دل على أن المفاسد والمصالح سابقة على الأوامر والنواهي والثواب والعقاب تابع للأوامر، والنواهي فما فيه مفسدة نهي عنه فإذا فعل حصل العقاب، وما فيه مصلحة أمر به، فإذا فعل حصل الثواب، فالثواب والعقاب في الرتبة الثالثة، والأمر والنهي في الرتبة الثانية، والمفسدة والمصلحة في الرتبة الأولى، فلو علل الأمر والنهي بالثواب والعقاب لزم تقدم الشيء على نفسه برتبتين، ولذلك يقول الأغبياء من الطلبة، مصلحة هذا الأمر أنه يثاب عليه فيعللون بالثواب والعقاب، وهو غلط).

قلت: تبعية الأمر بالمأمور به الواجب مثلاً لمصلحته إنما معناها، والمراد بها أنه لولا القصد إلى

نعم قد يكلف الشرع بمعرفة بعض الصور من ذلك لأمر يخص تلك الصورة لا لأن الجهل به في حق الله تعالى منهي عنه (والعاشر) الجهل، بما وقع من متعلقات الصفات وهو تعلقها بإيجاد ما لا مصلحة فيه للخلق، هل يجوز هذا على الله تعالى أم لا فأهل الحق يجوزونه وأن يفعل لعباده ما هو الأصلح لهم، وأن لا يفعله كل ذلك له تعالى، فكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، والخلائق دائرون بين فضله وعدله، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، والمعتزلة لا يجوزون ذلك ويوجبون عليه تعالى الصلاح والأصلح، وفي تكفيرهم بذلك قولان.

والصحيح عدم تكفيرهم كما تقدم، وبتفصيل هذه الأقسام على ما ذكر تبين ما هو كفر منها مما ليس بكفر.

وأما ما يتعلق بالجرأة على الله تعالى فهو المجال الصعب في التحرير لأن مخالفة أمر الملك العظيم في جميع المعاصي صغائرها وكبائرها جرأة عليه كيف كان، فيتميز ما هو كفر منها مبيح للدم موجب للخلود في النار مما ليس.

التفصيل الوارد في الكتاب، والسنّة، فالجهل بهذا كفر إجماعاً، وهو مذهب الفلاسفة ومن تابعهم.

(القسم التاسع) الجهل بما وقع من متعلقات الصفات وهو تعلقها بإيجاد ما لا مصلحة فيه للحق. هل يجوز هذا على الله تعالى أم لا؟ فأهل الحق يجوزونه وأن يفعل لعباده ما هو الأصلح لهم، وأن لا يفعله كل ذلك له تعالى فكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، والخلائق دائرون بين فضله وعدله لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون، وفي تكفير المعتزلة بذلك قولان: كما تقدم، والصحيح عدم تكفيرهم.

(القسم العاشر) ما وقع من متعلقات الصفات الربانية، أو يقع مما لم يكلف به كخلق حيوان في العالم، أو إجراء نهر أو إماتة حيوان ونحو ذلك، فهذا القسم لا خلاف فيه أنه ليس بمعصية، وهو جهل بل قد يكلف بمعرفة ذلك من قبل الشرائع لأمر يخص تلك الصورة لا لأن الجهل به في حق الله منهي عنه، وهذا القسم هو أحد القسمين اللذين في القسم الثامن، فهذه عشرة أقسام في الجهل المتعلق بذات الله وصفاته العلى، ومتعلقات

تحصيل المصلحة ما شرع، وتبعية المصلحة للأمر إنما معناها، والمراد بها أنه لولا شرعية الأمر الباعث على فعل المأمور به ما حصلت، فالمأمور به تابع للمصلحة وجوباً، والمصلحة تابعة له وجوداً ولا غرو أن يكون أحد الشيئين تابعاً للثاني من وجه ويكون الثاني تابعاً له من وجه آخر كالشجرة، والثمرة الشجرة تابعة للثمرة أي لولا المقصد إلى تحصيل الثمرة ما زرعت الشجرة، والثمرة تابعة للشجرة أي لولا زرع الشجرة ما حصلت الثمرة، وعلى هذا التقريرين يبطل ما ادعاه من الدور، ويصح ما قاله الأغبياء: من أن الثواب هي المصلحة، وهي تابعة وجود الفعل الواجب، وفعل الواجب تابع وجوباً لتحصيل المصلحة، والموجب لتوهمه الدور الممتنع إنما هو الغفلة عن تغاير جهتي التبعية، وقد انزاح الأشكال والحمد لله ذوي المن والأفضال.

قال: (وأما الجهل بالله تعالى، فهو عشرة أقسام. أحدها ما لم تؤمر بإزالته أصلاً، ولم نؤاخذ ببقائه

كذلك هو المكان الحرج في التحرير والفتوى، فمن هنا استشكل بعض العلماء الفرق بين السجود للشجرة، والسجود للوالد بأن الأول كيف يكون كفراً دون الثاني.

والساجد في الحالين يعتقد ما يجب الله تعالى، وما يستحيل وما يجوز عليه، وإنما أراد التشريك في السجود، وهو يعتقد بذلك التقرب إلى الله تعالى في الحالين، وقد قالت عبدة الأوثان ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى والقاعدة أن الفرق بين الكفر، والكبيرة مع اشتراكهما في المفسدة والنهي والتحريم إنما هو بعظم المفسدة وصغرها، ولم يظهر عظمها هنا، ولا يمكن أن يقال أن الأمر والنهي عن السجود كان مفسدة، وإن أمر به كان مصلحة لأن هذا يلزم منه الدور لأن المفسدة حينئذٍ تكون تابعة للنهي مع أن النهي يتبع المفسدة.

فيكون كل واحد منهما تابعاً لصاحبه فيلزم الدور بل الحق إن المفسدة يتبعها النهي، والنهي يتبعه العقاب وما لا مفسدة فيه لا يكون منهياً عنه، ولا معاقباً عليه واستقراء الشرائع يدل على النهي عما فيه

الصفات، وبيان الكفر فيها من غيره، والمجمع عليه منها من المختلف فيه مفصلاً، وتبين بذلك ما هو كفر منها مما ليس بكفر هذا ما يتعلق بالجهل، وأما ما يتعلق بالجراءة على الله تعالى فهو المجال الصعب في التحرير، وذلك أن الصغائر والكبائر وجميع المعاصي كلها جرأة على الله تعالى، لأن مخالفة أمر الملك العظيم جراءة عليه كيف كان، فتمييز ما هو كفر منها مبيح للدم موجب للخلود، هذا هو المكان الحرج في التحرير، والفتوى والتعرض إلى الحد الذي يمتاز به أعلى رتب الكبائر من أدنى رتب الكفر عسير جداً. بل الطريق المحصل لذلك أن يكثر من حفظ فتاوى المقتدى بهم من العلماء في ذلك، وينظر ما وقع له هل هو من جنس ما أفتوا فيه بالكفر؟ أو من جنس ما أفتوا فيه بعدم الكفر؟ فيلحقه بعد إمعان النظر وجودة الفكر بما هو من جنسه، فإن أشكل عليه الأمر، أو وقعت المشابهة بين أصلين مختلفين، أو لم تكن له أهلية النظر في ذلك لقصوره وجب عليه التوقيف، ولا يفتي بشيء، فهذا هو الضابط لهذا الباب أما عبارة مانعة جامعة لهذا المعنى، فهي من المتعذرات عند من عرف غور هذا الموضع.

لأنه لازم لنا لا يمكن الانفكاك عنه، وهو جلال الله تعالى، وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة، ولم يقدر العبد على تحصيله بالنظر فعفى عنه لعجزنا عنه، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك».

وقول الصديق رضي الله تعالى عنه: العجز عن درك الإدراك إدراك) قلت: كلامه هذا يقتضي الجزم بأن هناك صفة زائدة على ما دلت عليه الصنعة لكنها لا تعلمها، فإن كان يريد أنها لا نعلمها لا جملة ولا تفصيلاً فقد تناقض كلامه. إذ مساقه يقتضي الجزم بثبوتها على الجملة، وإن كنا لا نعلمها على التفصيل، وإن كان يريد أنا لا نعلمها على التفصيل، وإن علمناها على الجملة، فقوله ذلك: دعوى لا دليل عليها، وهذا المقام مما اختلف الناس فيه، فمنهم من يقتضي كلامه أنه لا صفة وراء ما علمناه،

مفسدة، وعدم النهي عما لا مفسدة فيه ألا ترى إن السرقة لما كان فيها ضياع المال نهي عنها، وإن القتل لما كان فيه فوات الحياة نهى عنه، وإن الزنا لما كان فيه اختلاط الأنساب نهي عنه، وإن الخمر لما كان فيه ذهاب العقول نهى عنه، وإن العصير لما كان لا يفسد العقل، لم يكن منهياً عنه.

وأن الخمر إذا صار خلاً انتفى عنه فساد العقل، فذهب عنه النهي، ويدل أيضاً على أن المفاسد والمصالح سابقة على الأوامر والنواهي، وأن الثواب والعقاب تابع للأوامر والنواهي فما فيه مفسدة ينهي عنه، فإذا فعل حصل العقاب، وما فيه مصلحة أمر به.

فإذا فعل حصل الثواب فالثواب، والعقاب في الرتبة الثالثة، والأمر والنهي في الرتبة الثانية والمفسدة والمصلحة في الرتبة الأولى، فلو علل الأمر والنهي بالثواب والعقاب، لزم تقدم الشيء على نفسه برتبتين، فقول الأغبياء من الطلبة مصلحة، هذا الأمر أنه يثاب عليه غلط، وحيث علمت ذلك، فالطريق المحصل للحد الذي يمتاز به أعلى رتب الكبائر من أدنى رتب الكفر هو أن يكثر من حفظ فتوى المتقدمين المقتدى بهم من العلماء في ذلك.

(مسألة) اتفق الناس فيما علمت على تكفير إبليس بقضيته مع آدم عليه السلام، وليس مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود، وإلا لكان كل من أمر بالسجود فامتنع منه كافراً، وليس الأمر كذلك، ولا كان كفره لكونه حسد آدم على منزلته عند الله تعالى، وإلا لكان كل حاسد كافراً، ولا كان كفره لعصيانه، وفسوقه من حيث هو عصيان، وفسوق، وإلا لكان كل عاص وفاسق كافراً وقد أشكل ذلك على جماعة من الفقهاء، وينبغي أن تعلم أن إبليس إنما كفر بنسبة الله تعالى إلى الجور، والتصرف الذي ليس بمرضي ظهر ذلك من فحوى قوله: أنا خير منه خلقتني من نار، وخلقته من طين، ومراده أن إلزام العظيم الجليل بالسجود للحقير من التصرف الرديء والجور والظلم، فهذا وجه كفره، وقد أجمع المسلمون على أن من نسب الله تعالى لذلك فقد كفر، لأنه من الجرأة العظيمة.

(مسألة) أطلق المالكية، وجماعة معهم الكفر على الساحر، وأن السحر كفر، ولا شك أن هذا قريب من حيث الجملة. غير أنه عند الفتيا في جزئيات الوقائع يقع فيه الغلط العظيم المؤدي إلى هلاك المفتي، والسبب في ذلك أنه إذا قيل للفقيه ما هو السحر، وما حقيقته

ومنهم من يقتضي كلامه أن هناك صفات لا نعلمها، ومنهم من يقتضي كلامه الوقف في ذلك وهو الصحيح، ويترتب على ذلك أنه لا تكليف بإزالة هذا الجهل، ولا مؤاخذة ببقائه وكما قال: والله تعالى أعلم، ولا دليل له في قول النبي ﷺ لاحتمال أن يريد لا أستطيع المداومة، والاستمرار على الثناء عليك للقواطع عن ذلك كالنوم وشبهه، ولا في كلام الصديق رضي الله تعالى عنه لاحتمال أن يريد العجز عن الاطلاع على جميع معلومات الله تعالى. اطلاع على الفرق بين الرب والمربوب والمالك والمملوك والخالق والمخلوق، وذلك هو صريح الإيمان، وصحيح الإيقان والله تعالى أعلم.

قال: (وقسم أجمع المسلمون على أنه كفر. قال القاضي عياض في كتاب الشفاء: انعقد الإجماع على تكفير من جحد أن الله تعالى عالم، أو متكلم أو غير ذلك من صفاته الذاتية فإن جهل الصفة، ولم ينفها كفره الطبري وغيره، وقيل: لا يكفر، وإليه رجع الأشعري لأنه لم يصمم على اعتقاد ذلك،

وينظر ما وقع له من النوازل هل هو من جنس ما أفتوا فيه بالكفر، أو من جنس ما أفتوا فيه بعدم الكفر، فيلحقه بعد إمعان النظر وجودة الفكر بما هو من جنسه فإن أشكل عليه الأمر، أو وقعت المشابهة بين أصلين مختلفين، أو لم تكن له أهلية النظر في ذلك لقصوره وجب عليه التوقف، ولا يفتي بشيء.

فهذا هو الضابط لهذا الباب ويوضحه ثلاث مسائل **(المسألة الأولى)** إن السجود للشجرة إنما اقتضى الكفر دون السجود للوالد لأن فيه من المفسدة التي نعلمها ما يقتضي الكفر دون السجود للوالد إذ الشجرة ليست من المقصود بالتعظيم شرعاً، وقد عبدت مدة بخلاف الوالد فإنه من المقصود بالتعظيم شرعاً، ولم يعبد مدة، وقد أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له، ولم يكن قبلة على أحد القولين، بل هو المقصود بالتعظيم بذلك السجود، ولم يقل أحد أن الله تعالى أمر هنالك بما نهي عنه من الكفر، ولا أنه أباح الكفر لأجل آدم، ولا أن في السجود لآدم مفسدة تقتضي كفراً لو فعل من أمر غير ربه فافهم.

(المسألة الثانية) قال الأصل اتفق الناس فيما علمت على تكفير إبليس بقضيته مع آدم عليه السلام،

حتى يقضي بوجوده على كفر فاعليه يعسر عليه ذلك جداً، فإنك إذا قلت: له السحر والرقي والخواص والسيميا والهيميا وقوى النفوس شيء واحد، وكلها سحر أو بعض هذه الأمور سحر، وبعضها ليس بسحر، فإن قال: الكل سحر يلزمه أن سورة الفاتحة سحر لأنها رقية إجماعاً، وإن قال: بل لكل واحدة من هذه خاصية تختص بها، فيقال: بين لنا خصوص كل واحدة منها وما به تمتاز، وهذا لا يكاد يعرفه أحد من المتعرضين للفتيا، وأنا طول عمري ما رأيت من يفرق بين هذه الأمور، فكيف يفتي أحد بعد هذا بكفر شخص معين؟ أو بمباشرة شيء معين؟ بناءً على أن ذلك سحر، وهو لا يعرف السحر ما هو، ولقد وجد في بعض المدارس بعض الطلبة عنده كراسة فيها آيات للمحبة والبغضة والتهييج والتنزيف وغير ذلك من هذه الأمور التي تسميها المغاربة علم المخلاة فأفتوا بكفره، وإخراجه من المدرسة بناءً على أن هذه الأمور سحر، وأن السحر كفر. وهذا جهل عظيم، واقدام على شريعة الله بجهل وعلى عباده بالفساد من غير علم. فاحذر هذه الخطة الردية المهلكة عند الله، وستقف في الفرق الذي بعد هذا على الصواب في ذلك إن شاء الله تعالى.

ويعضده حديث القائل: لئن قدر الله علي ليعذبني الحديث، وحديث السوداء لما قال لها رسول الله ﷺ: «أين الله»؟

فقالت: في السماء. قال: «ولو كوشف أكثر الناس على الصفات لم يعلمها».

قال شهاب الدين قلت: فنفي الصفات، والحزم بنفيها هو المجمع عليه، وليس معناه نفي العلم أو الكلام أو الإرادة ونحو ذلك بل العالم، والمتكلم والمريد فمن نفى أصل المعنى وحكمه هو المجمع على كفره، وهذا هو مذهب كثير من الفلاسفة، والدهرية دون أرباب الشرائع). قلت: أكثر ذلك كله نقل لا كلام فيه إلا الاستدلال بالحديثين، فإنه موضع لا يكفي في مثله الظواهر مع تعين التأويل في

وليس مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود، وإلا لكان كل من أمر بالسجود فامتنع منه كافراً وليس الأمر كذلك.

ولا كان كفره لكونه حسد آدم على منزلته عند الله تعالى وإلا لكان كل حاسد كافراً، وليس كذلك، ولا كان كفره لعصيانه، وفسوقه من حيث هو عصيان، وفسوق وإلا لكان كل عاصٍ وفاسق كافراً، وليس كذلك، وقد أشكل ذلك على جماعة من الفقهاء.

بل ينبغي أن تعلم أن مدرك كفره فيها إنما هو بنسبة الله تعالى إلى الجور والتصرف الذي ليس بمرضي ما ظهر ذلك من فحوى قوله إنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، ومراده أن إلزام العظيم الجليل بالسجود للحقير من التصرف الرديء، والجور والظلم، وقد أجمع المسلمون على أن من نسب الله تعالى لذلك فقد كفر لأنه من الجرأة العظيمة.

(المسألة الثالثة) قال الأصل: أطلق المالكية، وجماعة معهم الكفر على الساحر، وإن السحر كفر ولا

. . . .

الحديثين. من جهة أن حديث لأن قدر الله على ظاهره ينفي أن الله تعالى قادراً، واحتمال أن يكون تارة قادراً، وتارة غير قادر، وليس ظاهره نفي أنه قادر بقدرة، وكذلك حديث السوداء ظاهره أن الله تعالى مستقر في السماء استقرار الأجسام وهذا، وإن كان غير مجمع على أنه كفر، فإنه باطل قطعاً لقيام الدليل على ذلك، وقد أقرها النبي ﷺ على ذلك، ولا يجوز أن يقر على باطل قطعاً، فتعين التأويل هنا لأن إقرار النبي ﷺ على الباطل لا يجوز، والله تعالى أعلم.

قال: **(شهاب الدين القسم الثالث ما اختلف في التكفير به، وهو من أثبت الأحكام دون الصفات إلى آخره)**. قلت: ما قاله في ذلك: صحيح وهو نقل لا كلام فيه، وما قاله في القسم الرابع: صحيح غير ما في قوله: باق بغير بقاء من إيهام التناقض، ومراد من عبر بهذه العبارة ليس ظاهرها. بل مراده أن البقاء ليس بصفة ثبوتية وما قاله في القسم الخامس: صحيح.

قال: **(القسم السادس جهل يتعلق بالذات لا بصفة من الصفات مع الاعتراف بوجودها كالجهل بسلب الجسمية، والجهة والمكان، وهو مذهب الحشوية، ومذهب أهل الحق استحالة جميع ذلك على الله تعالى، وفي تكفير الحشوية بذلك قولان: والصحيح عدم تكفيرهم)**.

قلت: كان الأولى أن يقول جهل بالصفات السلبية لا جهل يتعلق بالذات، ولا يحتاج إلى قوله مع الاعتراف بوجودها فإنه في كلامه كالمتناقض مع أن الحشوية ليس مذهبهم الجهل بسلب الجسمية. بل مذهبهم إثبات الجسمية، وما في معناها إلا أن يطلق على كل مذهب باطل أنه جهل، فذلك له وجه.

شك إن هذا قريب من حيث الجملة غير أنه عند الفتيا في جزئيات الوقائع يقع فيه الغلط العظيم المؤدي إلى هلاك المفتي.

والسبب في ذلك أنه إذا قيل للفقيه ما هو السحر، وما حقيقته حتى يقضي بوجوده على كفر فاعليه يعسر عليه ذلك جداً فإنك إذا قلت له السحر والرقي والخواص والسيمياء، والهيميا وقوي النفوس شيء واحد، وكلها سحر أو بعض هذه الأمور سحر، وبعضها ليس بسحر فإن قال: الكل سحر يلزمه أن سورة الفاتحة سحر لأنها رقية إجماعاً، أن قال بل لكل واحدة من هذه خاصية تختص بها، فيقال بين لنا خصوص كل واحدة منها وما به تمتاز، وهذا لا يكاد يعرفه أحد من المتعرضين للفتيا، وإنا طول عمري ما رأيت من يفرق بين هذه الأمور.

فكيف يفتي أحد بعد هذا بكفر شخص معين أو بمباشرة شيء معين بناءً على أن ذلك سحر، وهو لا يعرف السحر ما هو ولقد وجد في بعض المدارس عند بعض الطلبة كراسة فيها آيات للمحبة، والبغض والتهييج والتزيف، وغير ذلك من هذه الأمور التي تسميها المغاربة علم المخلات.

فأفتوا بكفره وإخراجه من المدرسة بناءً على أن هذه الأمور سحر وإن السحر كفر، وهذا جهل عظيم وإقدام على شريعة الله بجهل، وعلى عباده بالفساد من غير علم فاحذر هذه الخطة الرديئة المهلكة عند الله وستقف في الفرق الذي بعد هذا على الصواب في ذلك إن شاء الله تعالى ا هـ.

كلام الأصل وذهب الإمام أبو القاسم ابن الشاط إلى عدم صحة قوله: بالتباس الكفر بالكبائر قال فإن قوله إن النهي يعتمد المفاسد إن أراد المفاسد بمقتضى الشرع، فلا شك أن الكفر أعظم المفاسد.

وما عداه من المعاصي تتفاوت رتبته على أنه كيف يلتبس بها، والكفر أمر اعتقادي، والكبائر أعمال،

. . . .

قال: (وأما سلب البنوة والأبوة والحلول والاتحاد، ونحو ذلك مما هو مستحيل على الله تعالى فأجمع المسلمون على تكفير من يجوز ذلك على الله تعالى بخلاف تجويز غيره من المستحيلات كالجهة ونحوها مما تقدم ذكره، والفرق بين القسمين أن القسم الأول الذي هو الجسمية ونحوها فيه عذر عادي، فإن الإنسان ينشأ عمره كله، وهو لا يدرك موجوداً إلا في جهة، وهو جسم أو قائم بجسم، فكان هذا عذراً عند بعض العلماء، ولم يضطر الإنسان في مجاري العادات إلى البنوة والأبوة والحلول والاتحاد ونحوها. فكم من موجود في العالم لم يلد ولم يولد؟ كالأملاك والأفلاك والأرض والجبال والبحار.

فلما انتفت الشبهة الموجبة للضلال انتفى العذر، فانعقد الإجماع على التكفير فهذا هو الفرق، وعليه تدور الفتاوى، فمن جوز على الله تعالى ما هو مستحيل عليه يتخرج على هذين القسمين). قلت: ما قاله في ذلك: نقل وتوجيه، وهو صحيح. قال: **(شهاب الدين القسم السابع الجهل بقدم الصفات لا بوجودها وتعلقها كقول الكرامية: بحدوث الإرادة ونحوها وفي التكفير بذلك أيضاً قولان: الصحيح عدم التفكير).** قلت: ما قاله: نقل وترجيح لا كلام فيه وما قاله في القسم الثامن صحيح أيضاً لكن فيه إطلاق لفظ الجهل على المذهب الباطل، فإن الفلاسفة مذهبهم الجزم بأن لا بعثة للأجسام، وما قاله في القسم التاسع: نقل وترجيح.

قال: (القسم العاشر ما وقع من متعلقات الصفات الربانية، أو يقع مما لم يكلف به كخلق حيوان

وليست باعتقاد سواء كانت أعمال قلبية، أو بدنية قال: وليس الكفر انتهاك حرمة الربوبية إذ لا يصدر عادة ممن يدين بالربوبية بل يتعذر عادة مع العلم بالله تعالى، وإنما يكون مع الجهل به تعالى فالكفر أما الجهل بوجود الصانع أو صفاته خاصة عند من لا يصحح الكفر.

وأما الجهل بالله تعالى أو جحده عند من يصحح الكفر عناداً قال؛ ولا نسلم إن مجرد رمي المصحف في القاذورات كفر بل رميه فيها إن كان مع الجهل.

فالكفر هو الجهل لا عين رمية وإن كان مع العلم بالله تعالى فإن كان مع التكذيب به هو كفر وإن لم يكن معه فهو معصية غير كفر، ولا أن مجرد السجود للصنم كفر بل إن كان مع اعتقاد كونه إلهاً فهو كفر وإلا فلا، بل يكون معصية إن كان لغير إكراه، وجائزاً إن كان للإكراه، ولا أن مجرد التردد إلى الكنائس في أعيادهم بزي النصارى، ومباشرة أحوالهم كفر، بل ليس هو بكفر إلا أن يعتقد معتقدهم قال وجحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كفران كان جحد بعد علمه فيكون تكذيباً، وإلا فهو جهل، وذلك الجهل معصية لأنه مطلوب بإزالة مثل هذا الجهل على وجه الوجوب، وحينئذٍ فلا يكفي الاقتصار على اشتراط شهرة ذلك الأمر من الدين بل لا بدّ مع اشتهار ذلك من وصول ذلك إلى هذا الشخص، وعلمه به فيكون إذ ذاك مكذباً لله تعالى ولرسوله فيكون بذلك كافراً.

أما إذا لم يعلم ذلك الأمر، وكان من معالم الدين المشتهرة فهو عاص بترك التسبب إلى علمه ليس بكافر بذلك، وما يفيده كلام الشهاب من نقض شرط علم الشخص بذلك الأمر المشتهر ليس بصحيح قال: ولا نسلم أن الكبائر والصغائر انتهاك لحرمة الله تعالى وإن هي جرأة على مخالفة تحمل عليها الأغراض والشهوات، قال وبناء الشخص الكنائس ليكفر فيها إن كان الاعتقاد رجحان الكفر على الإسلام فهو كفر لا شك فيه، وإن كان لكافر إرادة التقرب إليه والتودد له بذلك فهو معصية لا كفر وقتل الشخص نبياً مع

. . . .

في العالم، أو أجزاء نهر أو إماتة حيوان ونحو ذلك، فهذا القسم لا خلاق أنه ليس بمعصية، وهو جهل).

قلت: إن أراد الجهل بأن الله تعالى خلق شيئاً من الحيوانات الموجودات المعلوم وجودها، فذلك كفر لا شك فيه، وإن أراد الجهل بأن الله تعالى خلق حيواناً لا يعلم وجوده، فذلك ليس بكفر ولا معصية، لأن ذلك الجهل ليس براجع إلى الجهل بتعلق صفات الله تعالى به بل بوجود هذا المتعلق.

قال: **(بل قد يكلف بمعرفة ذلك من قبل الشرائع لأمر يخص تلك الصورة. لا لأن الجهل به في حق الله تعالى منهي عنه).** قلت إن أراد مثل السحر الذي يكفر به فذلك، وإلا فلا أدري ما أراد.

قال: **(وهذا القسم الثاني هو أحد القسمين اللذين في القسم الثامن، فهذه عشرة أقسام من الجهل المتعلق بذات الله تعالى، وصفاته العلى، ومتعلقات الصفات، وبيان الكفر فيها من غيره والمجمع عليه منها من المختلف فيه مفصلاً، وتبين بذلك ما هو كفر منها مما ليس بكفر).**

قلت: فيما قاله: إن أراد حصر الكفر في ذلك نظر. قال: **(هذا ما يتعلق بالجهل، وأما ما يتعلق بالجراءة على الله تعالى فهو المجال الصعب في التحرير، وذلك أن الصغائر والكبائر وجميع المعاصي كلها جراءة على الله تعالى، لأن مخالفة أمر الملك العظيم جراءة عليه، كيف كان، فتمييز ما هو كفر منها مبيح للدم موجب للخلود هذا هو المكان الحرج في التحرير، والفتوى والتعرض إلى الحدود الذي يمتاز به أعلى رتب الكبائر من أدنى رتب الكفر عسير جداً بل الطريق المحصل لذلك أن يكثر من حفظ**

اعتقاده صحة رسالته ليميت شريعته لا يتأتى فرض كونه كفراً إلا على قول من يجوز الكفر عناداً، وإشارة الشخص على من أتى ليسلم على يديه بتأخير الإسلام لا تكون كفراً إلا أن كانت لاعتقاده رجحان الكفر.

أما إن كانت لكونه لا يريد لهذا الشخص الإسلام لحقد له عليه، أو نحو ذلك مما لا يستلزم أن يعتقد المشير رجحان الكفر، فلا تكون كفراً قال: ويوافق قولنا في مسألة الإشارة بتأخير الإسلام من أنها ليست بكفر من أنه جهة لم يشر بذلك عليه إلا لقصداً ثابته لا لاعتقاده رجحان الكفر قول شهاب الدين، ولا يندرج في إرادة الكفر الدعاء بسوء الخاتمة على من تعاديه.

وإن كان فيه إرادة الكفر لأنه ليس مقصوداً فيه انتهاك حرمة الله تعالى بل إذابة المدعو عليه، وقوله: وليس منه أيضاً اختيار الإمام عقد الجزية على الأسارى الموجب لاستمرار الكفر في قلوبهم على القتل إلى قوله: وقع بالعرض فإن معناه أن استبقاء الأسارى، وضرب الجزية عليهم لا يتعين أنه إيثار لاستمرار الكفر، وإذا لم يتعين أن يكون لذلك لم يكن كفراً.

وأما ما قاله من أنه مشروع مأمور به عند تعين مقتضيه، فنقول: كذلك يكون له تعين المقتضي، ومتى يتعين عندنا، ونحن لا نعلم ما عاقبة أمر الأسير قال: وكل واحد من الساجد للشجرة، والساجد للوالد إن سجد مع اعتقاد أن المسجود له شريك لله تعالى، فهو كفر وإن سجد لا مع ذلك الاعتقاد بل تعظيماً عارياً عن ذلك الاعتقاد فهو معصية لا كفر، وإن سجد الساجد للشجرة مع اعتقاد أنها شريك لله تعالى وسجد الساجد للوالد لا مع ذلك الاعتقاد بل تعظيماً، فالأول كفر والثاني معصية غير كفر، أو كان لأمر بالعكس، فبالعكس.

وأما إذا قلنا أن مجرد السجود للشجرة كفر لأنها عبدت مدة ومجرد السجود للوالد ليس بكفر لأنه لم

. . . .

فتاوى المتقدمين المقتدى بهم من العلماء في ذلك، وينظر ما وقع له هل هو من جنس ما أفتوا فيه بالكفر أو من جنس ما أفتوا فيه بعد الكفر؟ فيلحقه بعد إمعان النظر، وجودة الكفر بما هو من جنسه، فإن أشكل عليه الأمر، أو وقعت المشابهة بين أصلين مختلفين، أو لم يكن له أهلية النظر في ذلك لقصوره وجب عليه التوقف، ولا يفتي بشيء، فهذا هو الضابط لهذا الباب.

أما عبارة جامعة لهذا المعنى، فهي من المتعذرات عند من عرف غور هذا الموضع). قلت: ليس ما قاله في ذلك: بصحيح، فإن التكفير لا يصح إلا بقاطع سمعي، وما ذكره ليس كذلك فلا معول عليه، ولا مستند فيه والله تعالى أعلم.

قال: (مسألة اتفق الناس فيما علمت على تكفير إبليس بقضيته مع آدم عليه السلام، وليس مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود، وإلا لكان كل من أمر بالسجود فامتنع منه كافراً، ولا يحسده لآدم لمنزلته عند الله تعالى، وإلا لكان كل حاسد كافراً، ولا كان كفره لعصيانه وفسوقه من حيث هو عصيان وفسوق، وإلا لكان كل عاص، وفاسق كافراً).

قلت: ما قاله: من لزوم الكفر لكل ممتنع من السجود، ولكل حاسد، ولكل عاص ليس بصحيح، لأنه لا يمتنع في العقل أن يجعل الله تعالى حسداً ما، وامتناعاً ما وعصياناً ما دون سائر ما هو من جنسه كفراً إذ كون أمر ما كفراً، أو غير كفر أمر وضعي وضعه الشارع. لذلك فلا مانع من أن يكون كفره لامتناعه أو لحسده.

يعبد مدة قال: ذلك يفتقر إلى توقيف قال ومعنى تبعية الأمر بالمأمور به الواجب مثلاً لمصلحته والمراد بها أنه لولا القصد إلى حصول المصلحة ما شرع ومعنى تبعية المصلحة، للأوامر والمراد بها أنه لولا شرعية الأمر الباعث على فعل المأمور به ما حصلت فالمأمور به تابع للمصلحة وجوباً، والمصلحة تابعة له وجوداً وحينئذٍ فلا غرو أن يكون أحد الشيئين تابعاً للآخر من وجه ويكون الأخر تابعاً له من وجه آخر كما أن الشجرة تابعة للثمرة وجوباً أي: لولا القصد إلى تحصل الثمرة ما زرعت الشجرة، والثمرة تابعة للشجرة وجوداً أي لولا زرع الشجرة ما حصلت الثمرة.

فصح ما قاله الأغبياء من الطلبة من أن الثواب هي المصلحة، وهي تابعة وجود الفعل الواجب، وفعل الواجب تابع وجوباً لتحيل المصلحة، وبطل ما ادعاه الشهاب من الدور الممتنع.

وإنما الموجب لتوهمه هو الغفلة عن تغاير جهتي التبعية فانزاح الأشكال، والحمد لله ذي المن والأفضال قال.

وكلام الشهاب في القسم الأول من أقسام الجهل العشرة يقتضي الجزم بأن هناك صفة زائدة على ما دلت عليه الصنعة لكنها لا نعلمها فإن أراد أنا لا نعلمها لا جملة، ولا تفصيلاً فقد تناقض كلامه فإن مساق كلامه يقتضي الجزم بثبوتها على الجملة.

وإن كنا لا نعلمها على التفصيل، وإن أراد أنا لا نعلمها على التفصيل، وإن علمناها على الجملة كان قوله: ذلك دعوى لا دليل عليها.

وقوله عليه السلام: «**لا أحصي**» الخ يحتمل أن يريد لا أستطيع المداومة والاستمرار على الثناء عليك للقواطع عن ذلك بكالنوم، وشبهه وقول الصديق العجز الخ يحتمل أن يريد أن العجز عن الإطلاع على

. . . .

قال: (وقد أشكل ذلك على جماعة من الفقهاء، وينبغي أن يعلم أن إبليس إنما كفر بنسبة الله تعالى إلى الجور، والتصرف الذي ليس بمرضي ظهر ذلك من فحوى قوله: أنا خير منه خلقتني من نار، وخلقته من طين، ومراده أن إلزام العظيم الجليل بالسجود للحقير من التصرف الردي، والجور والظلم).

قلت: ما قاله في ذلك: محتمل، وهو الظاهر مع احتمال أن يكون كفره لامتناعه أو لحسده، أو لهما مع ما ذكره من التجوير، أو التجوير خاصة فلا مانع من عقل، ولا نقل من ذلك. قال: (فهذا

جميع معلومات الله تعالى اطلاع على الفرق بين الرب، والمربوب والمالك والمملوك والخالق، والمخلوق وذلك هو صريح الأيمان، وصحيح الإيقان قال وهذا المقام مما اختلف الناس فيه فمنهم من يقتضي كلامه أنه لا صفة وراء ما علمناه، ومنهم من يقتضي كلامه أن هناك صفات لا نعلمها، ومنهم من يقتضي كلامه الوقف في ذلك، وهو الصحيح.

ويترتب على ذلك أنه لا تكليف بإزالة هذا الجهل، ولا مؤاخذة ببقائه كما قال الشهاب، قال: وفي الاستدلال بالحديثين على ما نقله في القسم الثاني عن شفاء عياض نظراً، فإنه موضع قطع لا يكفي في مثله الظواهر مع تعين التأويل في الحديثين من جهة أن ظاهر حديث لئن قدر الله عليَّ ليعذبني ينفي أن الله تعالى قادر، ويحتمل أن يكون الله تعالى تارة قادراً، وتارة غير قادر، وليس ظاهره نفي أنه قادر بقدرة.

وكذلك ظاهر حديث السوداء أن الله تعالى مستقر في السماء استقرار الأجسام.

وهذا وإن كان غير مجمع على أنه كفر إلا أنه باطل قطعاً لقيام الدليل على ذلك، وقد أقرها النبي ﷺ، فتعين التأويل هنا لأن إقرار النبي ﷺ على الباطل، لا يجوز قال: وما قاله في القسم الثالث صحيح.

وكذا ما قاله في القسم الرابع غير أن قوله باقٍ بغير بقاء لم يرد من عبر به ظاهره لما فيه من التناقض، بل مراده أن البقاء ليس بصفة ثبوتية، وما قاله في القسم الخامس صحيح.

وكذا ما قاله في السادس إلا أنه كان: الأولى له إبدال، قوله جهل يتعلق بالذات بقوله جهل بالصفات السلبية، وأن يحذف قوله مع الاعتراف بوجودها فإنه في كلامه كالمتناقص مع أن الجهل بسلب الجسمية ليس مذهب الحشوية بل مذهبهم إثبات الجسمية.

وما في معناها إلا أن يطلق على كل مذهب باطل أنه جهل.

فذلك له وجه وما قاله في القسم السابع صحيح.

وكذا ما قاله في الثامن لكن إطلاق لفظ الجهل على المذهب الباطل لا على خصوص مذهب الفلاسفة، وإلا فمذهبهم الجزم بأن لا بعث للأجسام والجهل في التاسع إن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق شيئاً من الحيوانات الموجودات المعلوم، وجودها فذلك كفر لا شك فيه، وإن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق حيواناً لا يعلم وجوده.

فذلك ليس بكفر، ولا معصية لأن ذلك ليس براجع إلى الجهل لتعلق صفات الله تعالى به بل بوجود هذا المتعلق وبعض الصور التي قد يكلف الشرع بمعرفتها من ذلك الأمر يخصها إن أراد بها مثل السحر الذي يكفر به.

فذلك وإلا فلا أدري ما أراد وما قاله في العاشر نقل وترجيح وما قاله فيما يتعلق بالجرأة على الله تعالى

. . . .

وجه كفره، وقد أجمع المسلمون على أن من نسب الله تعالى لذلك فقد كفر، لأنه من الجرأة العظيمة).

قلت: ما قاله: من الإجماع: صحيح. وما قاله: من أن ذلك من الجرأة العظيمة ليس بصحيح بل إنما كان ذلك لأنه من الجهل العظيم بجلال الله تعالى، وبأنه منزه من التصرف الردي والجور والظلم، وأن ذلك ممتنع في حقه عقلاً وسمعاً، وما قاله في المسألة: صحيح. إن كان ما بني عليه كلامه صحيحاً.

ليس بصحيح فإن التكفير لا يصح إلا بقاطع سمعي وما ذكره ليس كذلك فلا معول عليه ولا مستند فيه فما قاله في المسألة الأولى جواباً عما استشكله بعض العلماء من الفرق بين، كون السجود للشجرة كفراً، والسجود للوالد ليس بكفر قد تقدم أنه يفتقر إلى توقيف، وتقدم ما دفع الاشكال.

فلا تغفل وما قاله في المسألة الثانية من لزوم الكفر لكل ممتنع من السجود، ولكل حاسد ولكل عاص ليس بصحيح لأنه لا يمنع في العقل أن يجعل الله تعالى حسداً ما وامتناعاً ما وعصياناً ما دون سائر ما هو من جنسه كفراً إذ كون أمر ما كفرا، أو غير كفر أمر وضعي وضعه الشارع.

لذلك فلا مانع من أن يكون كفره لامتناعه، أو لحسده وما قاله في مدرك كفر إبليس في قضيته مع آدم هو الظاهر مع احتمال أن يكون كفره لامتناعه أو لحسده أو لهما، ومع ما ذكره من التجوير، أو للتجوير خاصة إذ لا مانع من عقل ولا نقل من ذلك وما قاله من الإجماع صحيح لكن لا بما علله به بقوله لأنه من الجرأة العظيمة فإنه ليس بصحيح بل إنما كان ذلك لأنه من الجهل العظيم بجلال الله تعالى، وأنه منزه عن التصرف الرديء والجور والظلم، وإن ذلك ممتنع في حقه عقلاً وسعماً وما قاله في المسألة الثالثة صحيح إن كان ما بنى عليه كلامه صحيحاً والله أعلم اهـ كلامه ملخصاً قلت ومراده بما بنى عليه كلامه قوله فإن قال الكل سحر يلزمه أن سورة الفاتحة سحر، وقد علمت مما مر عنه أن هذا اللزوم ونحوه ليس بصحيح إذ لا يمتنع عقلاً جعل نوع من الرقي سحراً دون ما عداه بل سيصرح الأصل بالفرق الذي بعد هذا.

بذلك فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثاني والأربعون والمائتان بين قاعدة ما هو سحر يكفر به، وبين قاعدة ما ليس كذلك)

واعلم أن السحر يلتبس بالهيمياء والسيمياء والطلسمات والأوفاق، والخواص المنسوبة للحقائق، والخواص المنسوبة للنفوس، والرقا والعزائم والاستخدامات فهذه عشر حقائق. (الحقيقة الأولى) السحر وقد ورد الكتاب العزيز بذمه لقوله تعالى: ﴿ولا يفلح الساحر حيث أتى﴾ [طه، ٦٩] وفي السنّة أيضاً لما عد عليه السلام الكبائر. قال: «والسحر» غير أن الكتب الموضوعة في السحر وضع فيها هذا الاسم على ما هو كذلك كفر ومحرم، وعلى ما ليس كذلك وكذلك السحرة يطلقون لفظ السحر على القسمين، فلا بدّ من التعرض لبيان ذلك فنقول: السحر اسم جنس لثلاثة أنواع (النوع الأول) السيمياء، وهو عبارة عما يركب من خواص أرضية كدهن خاص، أو مائعات خاصة، أو كلمات خاصة

قال:

(الفرق الثاني والأربعون والمائتان بين قاعدة ما هو سحر يكفر به، وبين قاعدة ما ليس كذلك إلى منتهى قوله، فهذه أنواع السحر الثلاثة)

قلت: ذلك نقل لا كلام فيه إلا أن السحر على الجملة منه ما هو خارق للعوائد، ومنه غير ذلك، وجميعه من جملة أفعال الله تعالى الجائزة عقلاً فلا غرو أن ينتهي إلى الأحياء، والإماتة. وغير ذلك اللهم إلا أن يكون هنالك مانع سمعي من وقوع بعض تلك الجائزات، وقد سبقت له حكاية إجماع الأمة على أنه لا يصل إلى إحياء الموتى وإبراء الأكمة، وفلق البحر وإنطاق البهائم، وهذا الإجماع الذي حكاه لا يصح أن يكون مستنده إلا التوقيف، ولا أعرف الآن صحة ذلك الإجماع، ولا التوقيف الذي استند إليه ذلك الإجماع.

(الفرق الثاني والأربعون والمائتان بين قاعدة ما هو سحر يكفر به وبين قاعدة ما ليس كذلك)

وهو أن أنواع السحر أربعة (الأول) السمياء وهو عبارة عما يركب من خواص أرضية كدهن خاص، أو مائعات خاصة أو كلمات خاصة توب تخيلات خاصة، وإدراك الحواس الخمس أو بعضها لحقائق خاصة من المأكولات، والمشمومات والمبصرات والملموسات والمسموعات.

وقد يكون لذلك وجود حقيقي بخلق الله تعالى تلك الأعيان عند تلك المحاولات، وقد لا تكون له حقيقة بل تخيل صرف، وقد يستولي ذلك على الأوهام حتى يتخيل الوهم مضي السنين المتداولة في الزمن اليسير، وتكرر الفصول وتخيل السن وحدوث الأولاد، وانقضاء الأعمار في الوقت المتقارب من الساعة ونحوها.

توجب تخيلات خاصة، وإدراك الحواس الخمس، أو بعضاً لحقائق خاصة من المأكولات والمشمومات والمبصرات والملموسات والمسموعات، وقد يكون لذلك وجود حقيقي يخلق الله تلك الأعيان عند تلك المحاولات، وقد لا تكون له حقيقة بل تخيل صرف، وقد يستولي ذلك على الأوهام حتى يتخيل الوهم مضي السنين المتطاولة في الزمن اليسير، وتكرر الفصول وتخيل السن، وحدوث الأولاد، وانقضاء الأعمار في الوقت المتقارب من الساعة ونحوها، ويسلب الفكر الصحيح بالكلية، ويصير أحوال الإنسان مع تلك المحاولات كحالات النائم من غير فرق، ويختص ذلك كله بمن عمل له، ومن لم يعمل له لا يجد شيئاً من ذلك. (النوع الثاني) الهيمياء وامتيازها عن السمياء أن ما تقدم يضاف للآثار السماوية من الاتصالات الفلكية، وغيرها من أحوال الأفلاك، فيحدث جميع ما تقدم ذكره فيخصصوا هذا النوع لهذا الاسم تمييزاً بين الحقائق. (النوع الثالث) بعض خواص الحقائق من الحيوانات وغيرها. كما تؤخذ سبع من الحجارة، فيرجم بها نوع من الكلاب شأنه إذا

قال: **(ثم هذه الأنواع قد تقع بلفظ هو كفر، أو اعتقاد هو كفر، أو فعل هو كفر إلى آخره).**

قلت: ما قاله: صحيح، والله تعالى أعلم.

قال: **(الحقيقة الخامسة الطلسمات، وحقيقتها نقش أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك والكواكب على زعم أهل هذا العلم في أجسام من المعادن، أو غيرها تحدث لها آثار خاصة ربطت بها في مجاري العادات، فلا بدّ في الطلسم من هذه الثلاثة الأسماء المخصوصة، وتعلقها ببعض أجزاء الفلك، وجعلها في جسم من الأجسام، ولا بدّ من ذلك من قوة نفس صالحة لهذه الأعمال، فليس كل النفوس مجبولة على ذلك).**

قلت: ذكر أوصاف الطلسمات ورسمها، ولم يذكر حكمها، وهي ممنوعة شرعاً، ثم من اعتقد لها فعلاً وتأثيراً فذلك كفر، وإلا فعلمها معصية غير كفر إما مطلقاً، وإما ما يؤدي منها إلى مضرة دون ما يؤدي إلى منفعة والله تعالى أعلم.

ويسلب الفكر الصحيح بالكلية وتصير أحوال الإنسان مع تلك المحاولات كحالات النائم من غير فرق، ويختص ذلك كله بمن عمل له.

أما من لم يعلم له فلا يجد شيئاً من ذلك قال: سيدي عبد الله العلوي في شرح رشد الغافل، وهذا تخييل لا حقيقة له بخلاف ما يقع لبعض الأولياء فإن له حقيقة خرقاً للعادة، فقد خرج بعضهم لصلاة الجمعة، وارتفع لأرض أخرى سكن بها، وتزوج وحصلت له عدة أولاد في عدة بطون من امرأة واحدة، ثم قدر له الرجوع إلى ذلك البلد، فوجدهم ينتظرونه في تلك الجمعة بعينها.

وقد قرأ بعضهم عشر ختمات في شوط واحد من الطواف قراءة مرتلة والطائف يسمع ذلك والشوط الواحد قدر ما يقرأ فيه ثمن حزب من القرآن.

وذلك كثير جداً فإن الله تعالى قد يطول الزمان لبعض من الناس دون بعض اهـ بلفظه **(النوع الثاني)** الهيماء وهي عبارة عما تقدم مضافاً للآثار السماوية من الاتصالات الفلكية وغيرها من أحوال الأفلاك.

رمى بحجر عضه وبعض الكلاب لا يعضه، فالنوع الأول إذا رمى بهذه السبعة الأحجار فيعضها كلها لقطت بعد ذلك، وطرحت في ماء فمن شرب منه ظهرت فيه آثار عجيبة خاصة نص عليها السحرة، ونحو هذا النوع من الخواص المغيرة لأحوال النفوس.

وأما خواص الحقائق المختصة بانفعالات الأمزجة صحة، أو سقماً نحو الأدوية والأغذية من الجماد والنبات، والحيوان المسطورة في كتب الأطباء والعشابين والطبائعيين، فليس من هذا النوع بل هذا من علم الطب لا من علم السحر، ويختص بالسحر ما كان سلطانه على النفوس خاصة.

قال الطرطوشي في تعليقه: وقع في الموازية أن من قطع أذناً ثم ألصقها، أو أدخل السكاكين في بطنه فقد يكون هذا سحراً، وقد لا يكون سحراً اختلف الأصوليون.

فقال بعضهم: لا يكون السحر الأرقى أجرى الله تعالى عادته أن يخلق عندها افتراق المتحابين، وقال الأستاذ أبو إسحاق: وقد يقع به التغيير والضنى، وربما أتلف وأوجب

قال: **(الحقيقة السادسة الأوقاف، وهي ترجع إلى مناسبات الأعداد، وجعلها على شكل مخصوص إلى آخر ما قاله فيها)**.

قلت: ما قاله فيها: صحيح مع أنه تسامح في قوله أنها ترجع إلى مناسبات الأعداد، فإنها ليست كذلك بل هي راجعة إلى المساواة بحسب جمع ما في كل سطر من بيوت مربعاتها، وجميع ما في البيوت الواقعة على القطر.

قال: **(الحقيقة السابعة الخواص المنسوبة إلى الحقائق إلى آخر ما قال في هذه الحقيقة)**. قلت: ما قاله فيها: صحيح إلا ما قاله: من تعيين الآثار التي ذكرها، ونسبه إلى بعض الأحجار، فذلك شيء سمعناه، ولا نعلم صحته من سقمه.

قال: **(الحقيقة الثامنة خواص النفوس، وهو نوع خاص من الخواص المودعة في العالم، فطبيعة الحيوانات طبائع مختلفة حتى لا تكاد تتفق إلى آخر ما قاله: في هذه الحقيقة)**.

فيحدث جميع ما تقدم ذكره فخصصوا هذا النوع بهذا الاسم تميزاً بين الحقائق **(النوع الثالث)** بعض خواص الحقائق أي الذوات من الحيوانات، والنباتات وغيرهما المغيرة لأحوال النفوس كأخذ سبعة أحجار فيرجم بها نوع من الكلاب الذي من شأنه إن بعض ما يرمي به من الأحجار.

فإذا عضها كلها لقطت، وطرحت في ماء فمن شرب منه ظهرت فيه آثار عجيبة خاصة نص عليها السحرة.

وكجمع مشط بتثليث الميم، ومشاقة بضم الميم وتخفيف الشين أي ما سقط من الشعر، أو الكتاب عند المشط، ووعاء طلع الذكر من النخل أو نحو ذلك من العقاقير وجعلها في الأنهار أو الآبار أو زير الماء، أو في قبور الموتى أو في باب يفتح إلى المشرق أو غير ذلك من البقاع.

ويعتقدون أن الآثار تحدث عند تلك الأمور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينها، وبين الآثار عند صدق العزم **(النوع الرابع)** ما يحدث ضرراً مما ليس بمشروع من نحو رقي الجاهلية،

الحب والبغض والبله، وفيه أدوية مثل المرائر والأكباد والأدمغة فهذا الذي يجوز عادة، وأما طلوع الزرع في الحال، أو نقل الأمتعة، والقتل على الفور والعمي والصمم ونحوه، وعلم الغيب فممتنع وإلا لم يأمن أحد على نفسه عند العداوة، وقد وقع القتل والعناد من السحرة، ولم يبلغ فيها أحد هذا المبلغ، وقد وصل القبط فيه إلى الغاية، وقطع فرعون أيديهم وأرجلهم، ولم يتمكنوا من الدفع عن أنفسهم، والتغيب والهروب. وحكى ابن الجويني: أن أكثر علمائنا جوزوا أن يستدق جسم الساحر حتى يلج في الكوة، ويجري على خيط مستدق، ويطير في الهواء، ويقتل غيره.

قال القاضي: ولا يقع فيه إلا ما هو مقدور للبشر، وأجمعت الأمة على أنه لا يصل إلى إحياء الموتى، وإبراء الأكمة، وفلق البحر وانطاق البهائم. قلت: ووصوله إلى القتل، وتغيير الخلق، ونقل الإنسان إلى صورة البهائم هو الصحيح المنقول عنهم، وقد كان القبط في أيام دلوكا ملكة مصر بعد فرعون وضعوا السحر في البرابي، وصوروا فيه عساكر الدنيا. فأي عسكر قصدهم؟ أي شيء فعلوه؟ تخيل ذلك الجيش المصور، أو رجاله من قلع

قلت: في كلامه ذلك تسامح في إطلاق لفظ الخواص، وهو يريد مقتضى الأمزجة والطبائع، ولفظ الخواص لا يطلقه أهل علم الخواص، وهم الطبيعيون على ذلك مطلقاً بل على أمر لا ينسبونه إلى الأمزجة والطبائع، وما حكاه عن الهند لا أدري صحته من سقمه. وما قاله: من أن في الحديث الذي ذكره إشارة إلى تباين الأخلاق، والخلق والسجايا هو الظاهر منه، ويحتمل غير ذلك والله تعالى أعلم. وما قاله في الحقيقة التاسعة: صحيح. والله تعالى أعلم، وما ذكره في الحقيقة العاشرة ممكن، ولم يذكر حكم العزائم في الشرع، وينبغي أن يكون حكمها حكم الرقي إذا تحققت وتحقق أن لا محذور في تلك الألفاظ.

قال: **(الحقيقة الحادية عشرة الاستخدامات إلى آخر ما قاله: في هذه الحقيقة).**

قلت: لا كلام في ذلك فإنه حكاية، وقد ذكر حكمها.

والهند وغيرهم بل ربما كان كفراً، فهذا النوع من الرقي يقال له السحر، ولا يقال عليه لفظ الرقي فمتى وقعت أنواع السحر المذكور بما هو كفر من أحد ثلاثة أمور **(الأول)** اعتقاد كاعتقاد إنفراد الكواكب، أو بعضها بالربوبية، فيقوم الساحر إذا أراد سحر سلطان لبرج الأسد قائلاً خاضعاً متقرباً له، ويناديه يا سيداه يا عظيماه أنت الذي إليك تدين الملوك والجبابرة، والأسود أسألك أن تذلل لي قلب فلان الجبار **(والثاني)** لفظ كالسب المتعلق بمن سبه كفر من الله تعالى، والأنبياء والملائكة **(والثالث)** فعل كإهانة ما أوجب الله تعظيمه من الكتاب العزيز وغيره.

كان ذلك السحر كفراً لا مرية فيه ضرورة أنه واقع باعتقاد هو كفر أو بلفظ هو كفر، أو بما هوكفر بالفعل كإلقاء شيء من القرآن، ولو حرفاً بقدر قاله: سيدي عبد الله في شرح رشد الغافل، ومتى وقعت الأنواع المذكورة بشيء مباح لم يكن ذلك السحر كفراً بل إما محرم إن كان لا يروج ذلك المباح إلا بنحو الزنا، واللواط.

الأعين، أو ضرب الرقاب، وقع بذلك العسكر في موضعه فتحاشيهم العساكر فأقاموا ستمائة سنة، والنساء هن الملوك، والأمراء بمصر بعد غرق فرعون وجيوشه كذلك حكاه المؤرخون، وأما سحرة فرحون، فالجواب عنهم من وجوه.

(الأول) أنهم تابوا فمنعتهم التوبة، والإسلام العودة إلى معاودة الكفر الذي تكون به تلك الآثار، ورغبوا فيما عند الله، ولذلك قالوا: لا ضير أنا إلى ربنا منقلبون.

(الثاني) لعلهم لم يكونوا مما وصلوا لذلك، وإنما قصد من السحرة في ذلك الوقت من يقدر على قلب العصا حية لأجل موسى عليه السلام.

(الثالث) أنه يجوز أن يكون فرعون قد علمه بعض السحرة حجباً، وموانع يبطل بها سحرة السحر اعتناء به، والحجب والمبطلات فيه مشتهرة عند أهله، فاندفع السؤال، فهذه أنواع السحر الثلاثة، ثم هذه الأنواع قد تقع بلفظ هو كفر، أو اعتقاد هو كفر أو فعل هو كفر، فالأول كالسب المتعلق بمن سبه كفر، والثاني كاعتقاد انفراد الكواكب، أو بعضها

قال: **(وههنا أربع مسائل المسألة الأولى إلى آخر ما حكاه عن الفخر)**.

قلت: لا كلام معه في ذلك لأنه نقل، وما قاله: الفخر يتوقف على الاختبار والتجربة، ولا نعلم صحة ذلك من سقمه، وما قاله في المسألة الثانية: صحيح.

قال: **(المسألة الثالثة قال الطرطوشي في تعليقه: قال مالك وأصحابه: الساحر كافر فيقتل، ولا يستتاب سحر مسلماً أو ذمياً كالزنديق. قال محمد: إن أظهره قبلت توبته. قال: أصبغ إن أظهره، ولم يتب فقتل فماله لبيت المال، وإن استتر فلورثته من المسلمين، ولا آمرهم بالصلاة عليه، فإن فعلوا فهم أعلم)**.

قال: **(ومن قول العلماء القدماء: لا يقتل حتى يثبت أنه من السحر الذي وصفه الله تعالى بأنه كفر)**. قال: **(أصبغ يكشف عن ذلك من يعرف حقيقته، ولا يلي قتله إلا السلطان إلى قوله: لأن ذلك سعي في الأرض بالفساد)**. قلت: ذلك كله نقل لا كلام فيه.

وإما مباح إن راج بدون ذلك نعم.

ويكون كفراً من جهة خارجة، كقصد إضراره ﷺ كما في شرح سيدي عبد الله على رشد الغافل نقلاً عن ابن زكري في شرح النصيحة، والمباح.

أما فعل كما تقدم في وضع الأحجار في الماء فإنها مباحة.

وأما قول مع قوة نفس، كقول من يسحر الحياة العظام من السحرة موسى بعصاه محمد بفرقانه يا معلم الصغار علمني كيف آخذ الحية والحوية، وكانت له قوة نفس يحصل منها مع هذه الكلمات إقبال الحيات إليه، وتموت بين يديه ساعة، ثم تفيق ثم يعاود ذلك الكلام، فيعود حالها.

كلذلك أبداً فإن هذه الكلمات مباحة ليس فيها كفر وقوة نفسه التي جبل عليها ليس من كسبه.

فلا يكفر بها كما إن الإنسان لا يعصي بما جلبت عليه نفسه من الإصابة بالعين وتأثيرها في قتل الحيوانات.

بالربوبية، والثالث كإهانة ما أوجب الله تعظيمه من الكتاب العزيز وغيره، فهذه الثلاثة متى وقع شيء منها في السحر، فذلك السحر كفر لا مرية فيه، وقد يقع السحر بشيء مباح كما تقدم في وضع الأحجار في الماء فإنها مباحة، وكذلك رأيت بعض السحرة بسحر الحيات العظام فتقبل إليه، وتموت بين يديه ساعة، ثم تفيق ثم يعاود ذلك الكلام فيعود حالها كذلك أبداً، وكان في ذلك يقول موسى بعصاه: محمد بفرقانه يا معلم الصغار علمني كيف آخذ الحية والحوية، وكانت له قوة نفس يحصل منها مع هذه الكلمات هذا الأثر وهذه الكلمات مباحة ليس فيها كفر، وقوة نفسه التي جبل عليها ليست من كسبه، فلا يكفر بها كما أن الإنسان لا يعصي بما جبلت عليه نفسه من الإصابة بالعين، وتأثيرها في قتل الحيوانات وغير ذلك.

وإنما يأثم بتصديه واكتسابه لذلك بما حرم الشرع أذيته أو قتله. أما لو تصدق صاحب العين لقتل أهل الحرب، أو السباع المهلكة كان طائعاً لله تعالى بإصابته بالعين التي طبعت عليها نفسه فكذلك ههنا، وكذلك سحر رسول الله ﷺ في مسط ومشاقة، وكور طلع من

قال الطرطوشي ودليل المالكية قوله تعالى: ﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا: إنما نحن فتنة فلا تفكر﴾ أي بتعليمه، وما كفر سليمان، ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر، ولأنه لا يتأتى إلا ممن يعتقد أنه يقدر به على تغيير الأجسام.

والجزم بذلك كفر أو نقول: هو علامة الكفر بأخبار الشرع، فلو قال الشارع: من دخل موضع كذا فهو كافر اعتقدنا كفر الداخل، وأن الدخول كفر، وإن أخبرنا هو أنه مؤمن لم نصدقه. قال: فهذا معنى قول أصحابنا: أن السحر كفر أي دليل الكفر لا أنه كفر في نفسه كأكل الخنزير وشرب الخمر، والتردد للكنائس في أعياد النصارى فنحكم بكفر فاعله، وإن لم تكن هذه الأمور كفراً لا سيما، وتعلمه لا يتأتى إلا بمباشرته كمن أراد أن يتعلم الزمر أو ضرب العود، والسحر لا يتم إلا بالكفر

وغير ذلك وإنما يأثم بتصديه واكتسابه، لذلك بم حرم الشرع إذيته أو قتله أما لو تصدى صاحب العين لقتل أهل الحرب أو السباع المهلكة فإنه يكون طائعاً لله تعالى بإصابته بالعين التي طبعت عليها نفسه. فكذلك ههنا قال الأصل.

وأما جمع مشط ومشاق وكور طلع من النخل وجعل الجميع في بئر لسحر رسول الله ﷺ فإن لم يكن مع هذه الأمور الموضوعة في البئر كلمات أخر أو شيء آخر فهي أمر مباح إلا من جهة ما يترتب عليه فإنه قد يكون كفراً في صورة كما في قصد إضرار ﷺ.

بذلك وقد تقتضي القواعد الشرعية وجوابه في صورة أخرى أو إن كان مع هذه الأمور الموضوعة في البئر كلمات أخرى أو شيء آخر وهو الظاهر نظر فيه هل يقتضي كفراً، أو هو مباح مثلها وللسحرة، فصول كثيرة في كتبهم يقطع من قبل الشرع بأنها ليست معاصي، ولا كفراً كما أن لهم ما يقطع بأنه كفر، فيجب حينئذٍ التفصيل بما حكاه الطرطوشي عن قدماء أصحابنا أنا لا نكفره حتى يثبت أنه من السحر الذي كفر الله به، أو يكون سحراً مشتملاً على كفر كما قاله الشافعي رضي الله عنه.

النخل، وجعل الجميع في بئر فهذه الأمور في جمعها، وجعلها في البئر أمر مباح إلا من جهة ما يترتب عليه، وإلا لوجب التفصيل، فقد يكون كفراً واجباً في صورة أخرى اقتضت قواعد الشرع وجوبها، فإن كان مع هذه الأمور الموضوعة في البئر كلمات أخرى أو شيء آخر، وهو الظاهر نظر فيه هل يقتضي كفراً أو هو مباح مثلها؟ وللسحرة فصول كثيرة في كتبهم يقطع من قبل الشرع بأنها ليست معاصي، ولا كفراً كما أن لهم ما يقطع بأنه كفر، فيجب حينئذٍ التفصيل كما قاله الشافعي رضي الله عنه: أما الإطلاق بأن كل ما يسمى سحراً كفر، فصعب جداً فقد تقرر بيان أربعة حقائق من العشرة المتقدمة السحر الذي هو الجنس العام، وأنواعه الثلاثة السيمياء والهيمياء، والخواص المتقدم ذكرها.

(الحقيقة الخامسة) الطلمسات، وحقيقتها نفس أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك، والكواكب على زعم أهل هذا العلم في أجسام من المعادن، أو غيرها تحدث لها آثار خاصة ربطت بها في مجاري العادات، فلا بدّ في الطلسم من هذه الثلاثة الأسماء

كقيامه إذا أراد سحر سلطان لبرج الأسد قائلاً: خاضعاً متقرباً له، ويناديه يا سيداه يا عظيماه أنت الذي إليك تدين الملوك والجبابرة والأسود أسالك أن تذلل لي قلب فلان الجبار، واحتجوا بأن تعلم صريح الكفر ليس بكفر، فإن الأصولي يتعلم جميع أنواع الكفر ليتحذر منه، ولا يقدح في شهادته، ومأخذه فالسحر أولى أن لا يكون كفراً، ولو قال: إنسان إنما تعلمت كيف يكفر بالله لأجتنبه، أو كيف الزنا وأنواع الفواحش لأجتنبها لم يأثم. قال شهاب الدين: هذه المسألة في غاية الإشكال على أصولنا، فإن السحرة يعتمدون أشياء تأبى قواعد الشرع تكفيرهم بها كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة، وكذلك يجمعون عقاقير، ويجعلونها في الأنهار والآبار أو وزير الماء أو قبور الموتى أو في باب يفتح إلى المشرق أو غير ذلك من البقاع؛ ويعتقدون أن الآثار تحدث عند تلك الأمور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينها، وبين تلك الآثار عند صدق العزم، فلا يمكننا تكفيرهم بجمع العقاقير، ولا بوضعها في الآبار، ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عند ذلك الفعل لأنهم

أما الإطلاق بأن كل ما يسمى سحراً كفر فصعب جداً.

وإن قال ابن عبد السلام والمذهب إن الساحر كافر وقال الطرطوشي في تعليقه قال مالك: وأصحابه الساحر كافر يقتل، ولا يستتاب سحر مسلماً أو ذمياً كالزنديق قال محمد إن أظهره قبلت توبته قال أصبغ إن أظهره، ولم يتب، فقتل فما له لبيت المال وإن استتر فلورثته من المسلمين ولا آمرهم بالصلاة عليه فإن فعلوا فهم أعلم قال: وتعلمه وتعليمه عند مالك كفر قال: ودليل المالكية قوله تعالى: وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة، فلا تكفر أي بتعلمه.

وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر، ولأنه لا يتأتى إلا ممن يعتقد أنه يقدر به على تغيير الأجسام، والجزم بذلك كفر أو نقول هو علامة الكفر بإخبار الشرع، فلو قال الشارع: من دخل موضع كذا فهو كافر اعتقدنا كفر الداخل، وإن لم يكن الدخول كفراً وإن أخبرنا هو أنه مؤمن لم نصدقه، قال فهذا معنى قول أصحابنا إن السحر كفر أي دليل الكفر لأنه كفر في نفسه كأكل الخنزير،

المخصوصة وتعلقها ببعض أجزاء الفلك، وجعلها في جسم من الأجسام، ولا بدّ مع ذلك من قوة نفس صالحة لهذه الأعمال، فليس كل النفوس مجبولة على ذلك.

(الحقيقة السادسة) الأوفاق وهي ترجع إلى مناسبات الأعداد، وجعلها على شكل مخصوص مربع، ويكون ذلك المربع مقسوماً بيوتاً، فيوضع في كل بيت عدد حتى تكمل البيوت، فإذا جمع صف كامل من أضلاع المربع فكان مجموعه عدداً، وليكن عشرين مثلاً، فلتكن الأضلاع الأربعة إذا جمعت كذلك، ويكون المربع الذي هو من الركن إلى الركن كذلك فهذا وفق فإن كان العدد مائة، ومن كل جهة كما تقدم مائة فهذا له آثار مخصوصة، ويقال: أنه خاص بالحروب ونصر من يكون في لوائه، وإن كان خمسة عشر من كل جهة فهو خاص بتيسير العسير، وإخراج المسجون، وأيضاً الجنين من الحامل، وتيسير الوضع، وكل ما هو من هذا المعنى، وكان الغزالي يعتني به كثيراً حتى أنه ينسب إليه، وضابطه ب ط ز ه ج و اح فكل حرف منها له عدد إذا جمع عدد ثلاثة منها كان مثل عدد الثلاثة الأخر، فالباء باثنين، والطاء بتسعة، والدال بأربعة صار الجميع بخمسة عشر،

جربوا ذلك، فوجدوه لا ينخرم عليهم لأجل خواص نفوسهم فصار ذلك الاعتقاد كاعتقاد الأطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير لخواص طبائع تلك العقاقير، وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها لأنها ليست من كسبهم، ولا كفر بغير مكتسب.

وأما اعتقادهم أن الكواكب تفعل ذلك بقدرة الله تعالى، فهذا خطأ لأنه لا تفعل ذلك، ولا ربط الله تعالى ذلك بها، وإنما جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله تعالى بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد فيكون ذلك الاعتقاد في الكواكب خطأ. كما إذا اعتقد طبيب أن الله تعالى أودع في الصبر والسقمونيا عقل البطن، وقطع الإسهال فإنه خطأ، وأما تكفيره بذلك فلا، وإن اعتقدوا أن الكواكب تفعل ذلك، والشياطين بقدرها لا بقدرة الله تعالى، فقد قال بعض علماء الشافعية: هذا مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرها دون قدرة الله تعالى، فكما لا نكفر المعتزلة بذلك لا

وشرب الخمر والتردد إلى الكنائس في أعياد النصارى فنحكم بكفر فاعله، وإن لم تكن هذه الأمور كفراً لا سيما وتعلمه لا يتأتى إلا بمباشرته كمن أراد أن يتعلم الزمر أو ضرب العود، والسحر لا يتم إلا بالكفر كقيامه إذا أراد سحر سلطان لبرج الأسد قائلاً خاضعاً متقرباً له، ويناديه يا سيدياه يا عظيماه أنت الذي إليك تدين الملوك، والجبابرة والأسود أسألك أن تذلل لي قلب فلان الجبار اهـ.

وقال الإمام أبو بكر بن العربي في كتابه الإحكام: قد بينا في كتاب المشكلين إن من أقسام السحر فعل ما يفرق به بين المرء وزوجه، ومنه ما يجتمع بين المرء وزوجه، ويسمى التوله وكلاهما كفر، والكل حرام كفر قاله مالك، وقال الشافعي السحر معصية إن قتل به الساحر قتل.

وإن أضر به أدب على قدر الضرر، وهذا باطل من وجهين (أحدهما) أنه لم يعلم السحر وحقيقته، أنه كلام مؤلف يعظم به غير الله تعالى، وتنسب إليه فيه المقادير والكائنات (والثاني) إن الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه بأنه كفر لأنه تعالى قال: واتبعوا ما تتل الشياطين على ملك سليمان أي من السحر، وما

وكذلك تقول: الباء باثنين، والزاي بسبعة، والواو بستة صار الجميع من الضلع الآخر خمسة عشر، وكذلك وكذلك الفطر من الركن إلى الركن. تقول: الباء باثنين، والهاء بخمسة، والحاء بثمانية الجميع خمسة عشر، وهو من حساب الجمل، وعلى هذا المثال وهي الأوفاق، ولها كتب موضوعة لتعريف كيف توضع حتى تصير على هذه النسبة من الاستواء، وهي كلما كثرت كان أعسر، والضوابط الموضوعة لها حسنة لا تنخرم إذا عرفت أعني في صورة الوضع.

د	ط	ب
ج	هـ	ز
ح	ا	و

وأما ما نسب إليها من الأثر قليلة الوقوع أو عديمته. (الحقيقة السابعة) الخواص المنسوبة إلى الحقائق، ولا شك أن الله تعالى أودع في أجزاء هذا العالم أسراراً وخواصاً عظيمة، وكثيرة حتى لا يكاد يعرى شيء عن خاصية، فمنها ما هو معلوم على الإطلاق كإرواء الماء وإحراق النار، ومنها ما هو مجهول على الإطلاق،

نكفر هؤلاء، ومنهم من فرق بأن الكواكب مظنة العبادة، فإذا انضم إلى ذلك اعتقاد القدرة هذه الأمور كفراً قول: صحيح أيضاً كأكل الخنزير، والتردد إلى الكنائس، وقوله: لا سيما وتعلمه لا يتأتى إلا بمباشرته إلى قوله: أن تذلل لي قلب فلان الجبار يعني أن تعلمه لتحصيل ثمرته لا لغير ذلك من المقاصد، وذلك صحيح من جهة اشتراط أهل السحر ذلك بل الجزم بحصول الأثر على ما ذكره الفخر، وقوله: واحتجوا إلى قوله: لم يأثم.

قلت: تقول المالكية: بموجب ذلك، ولا يلزم مقصود الحنفية، فإن ما ذكره الحنفية تعلم الكفر لا لنفسه بل لتصحيح يقتضيه. **قال شهاب الدين: (هذه المسألة في غاية الإشكال على أصولنا إلى قوله طبائع تلك العقاقير).**

كفر سليمان أي بقول السحر: ولكن الشياطين كفروا، أي به وبتعليمه، وهاروت وماروت يقولان: إنما نحن فتنة فلا تكفر، وهذا تأكيد للبيان ا هـ.

وذلك لأن مسألة إطلاق أن كل ما يسمى سحراً كفر في غاية الإشكال على أصولنا فإن السحرة يعتمدون أشياء تأبى قواعد الشريعة تكفيرهم بها، كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة.

وكذلك يجمعون عقاقير، ويجعلونها في الأنهار أو الآبار، أو زير الماء أو قبور الموتى، أو في باب يفتح إلى المشرق أو غير ذلك من البقاع، ويعتقدون أن الآثار تحث عند تلك الأمور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينها، وبين تلك الآثار عند صدق العزم كما تقدم، فلا يمكننا تكفيرهم بجمع العقاقير، ولا بوضعها في الآبار، ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عن ذلك الفعل لأنهم جربوا ذلك فوجدوه لا ينخرم عليهم لأجل خواص نفوسهم فصار، ذلك الاعتقاد كاعتقاد الأطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير لخواص طبائع تلك العقاقير وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها، لأنها ليست من كسبهم ولا كفر بغير مكتسب وأما اعتقادهم إن الكواكب تفعل ذلك بقدرة الله تعالى.

ومنها ما يعلمه الأفراد من الناس كالحجر المكرم، وما يصنع منه الكيمياء ونحو ذلك. كما يقال: أن بالهند شجراً إذا عمل منه دهن ودهن به إنسان لا يقطع فيه الحديد، وشجراً إذا استخرج منه دهن، وشرب على صورة خاصة مذكورة عندهم في العمليات استغنى عن الغذاء، وامتنعت عليه الأمراض، واستقام ولا يموت بشيء من ذلك، وطالت حياته أبداً حتى يأتي من يقتله.

أما موته بهذه الأسباب العادية فلا، ونحو ذلك فهذا شيء مودع في أجزاء العالم لا يدخله فعل البشر بل هو ثابت كامل مستقل بقدرة الله تعالى. (الحقيقة الثامنة) خواص النفوس، وهو نوع خاص من الخواص المودعة في العالم، فطبيعة الحيوانات طبائع مختلفة حتى لا تكاد تتفق بل تقطع أنه لا يستوي اثنان من الأناسي في مزاج واحد، ويدل على ذلك أنك لا تجد أحداً يشبه أحداً من جميع الوجوه، ولو عظم الشبه لا بدّ من فرق بينهما، ومعلوم أن صفات الصور في الوجوه، وغيرها تابعة للأمزجة.

قلت: ما قاله: من أنه لا يمكن التكفير بجمع العقاقير، وغير ذلك من الأفعال صحيح. إذا كان ذلك الجمع، وسائر تلك الأفعال غير مقصود به اجتلاب الآثار المطلوبة من ذلك، وأما إذا كانت مقصوداً بها ذلك، فهو السحر الذي هو كفر بنفسه لتضمنه اعتقاد تأثير هذه الأمور، أو دليل الكفر على مذهب المالكية والله تعالى أعلم.

قال شهاب الدين: **(وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها لأنها ليست من كسبهم، ولا كفر بغير مكتسب، وأما اعتقادهم بأن الكواكب تفعل ذلك بقدرة الله تعالى، فهذا خطأ لأنها لا تفعل ذلك بها، وإنما جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد)**.

قلت: لا أعرف صحة ما قالوه: من ربط تلك الآثار بخواص النفوس. قال: **(فيكون ذلك الاعتقاد خطأ كما إذا اعتقد طبيب أن الله تعالى أودع في الصبر والسمقونيا عقل البطن، وعطل الإسهال، وأما تكفيره بذلك فلا)**.

فهذا خطأ لأنها لا تفعل ذلك، ولا ربط الله تعالى ذل بها وإنما جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله تعالى بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد، فيكون ذلك الاعتقاد في الكواكب خطأ كما إذا اعتقد طبيب أن الله تعالى أودع في الصبر والسقمونيا عقل البطن، وقطع الإسهال فإنه خطأ.

وأما تكفيره بذلك فلا وإن اعتقدوا أن الكواكب والشياطين تفعل ذلك بقدرها لا بقدرة الله تعالى.

فقد قال بعض علماء الشافعية هذا هو مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرها دون قدرة الله تعالى، فكما لا تكفر المعتزلة بذلك لا تكفر هؤلاء وتفريق بعضهم بأن الكواكب مظنة العبادة فإن انضم إلى ذلك اعتقاد القدرة والتأثير كان كفراً مدفوع بأن تأثير الحيوان في القتل والضر والنفع في مجرى العادة، مشاهد من السباع والآدميين، وغير هذا.

وأما كون المشتري أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة فإنما هو حذر وتخمين من المنجمين لا صحة له، وقد عبدت البقر والشجر والحجارة، والثعابين، فصارت هذه الشائبة مشتركة بين الكواكب وغيرها.

فلما حصل التباين في الصفات على الإطلاق وجب التباين في الأمزجة على الإطلاق، فنفس طبعت على الشجاعة إلى الغاية، وأخرى على الجبن إلى الغاية، وأخرى على الشر إلى الغاية، وأخرى على الخير إلى الغاية وأخرى أي شيء عظمته هلك، وهذا هو المسمى بالعين، وليس كل أحد يؤذي بالعين، والذين يؤذون بها تختلف أحوالهم، فمنهم من يصيد بالعين الطير في الهوى، ويقلع الشجر العظيم من الثرى أخبرني بذلك العدول وغيرهم، وآخر لا يصل بعينه إلى ذلك بل التمريض اللطيف ونحو ذلك، ومنهم من طبع على صحة الحزر، فلا يخطىء الغيب عند شيء مخصوص، ولا يتأتى له ذلك في غيره، فلذلك تجد بعضهم لا يخطىء في علم الرمل أبداً، وآخر لا يخطىء في أحكام النجوم أبداً، وآخر لا يخطىء في علم الكتف أبداً، وآخر لا يخطىء في علم السير أبداً، ومن نفسه طبعت على ذلك، ولم يطبع على غيره، فمن توجهت نفسه لطلب الغيب عند ذلك الفعل الخاص أدركته بخاصيتها ماء لا لأن النجوم فيها شيء، ولا الكتف، ولا الرمل ولا بقيتها. بل هي خواص نفوس، وبعضهم يجد صحة أعماله في ذلك، وهو شاب فإذا صار كبيراً فقدها،

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح. **قال: (وإن اعتقدوا أن الكواكب تفعل ذلك، والشياطين بقدرتها لا بقدرة الله تعالى، فقد قال بعض الشافعية: هذا مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرها دون الله تعالى، فكما لا نكفر المعتزلة بذلك لا نكفر هؤلاء)**. قلت: إن كان المراد أنها تفعل بقدرها من غير تعلق قدرة الله تعالى بقدرها فذلك كفر صريح، وإن كان المراد أنها تفعل بقدرها مباشر مع تعلق قدرة الله تعالى بقدرها فهو مذهب المعتزلة.

قال: **(ومنهم من فرق بأن الكواكب مظنة العبادة، فإن انضم إلى ذلك اعتقاد القدرة والتأثير كان كفراً)**. قلت: إن كان ذلك لاعتقاد أن الكواكب مستغنية بقدرتها عن قدرة الله تعالى، فذلك كفر صريح. قال: **(وأجيب عن هذا الفرق بأن تأثير الحيوانات في القتل والضر والنفع في مجرى العادة مشاهدة من السباع والآدميين وغيرهم)**. قلت: ليس تأثير الحيوان بمشاهد وإنما التأثير لا غير. قال:

فهو موضع نظر والذي لا مرية فيه أنه كفر إن اعتقد أنها مستقلة بنفسها لا تحتاج إلى الله تعالى لأن هذا مذهب الصابئة، وهو كفر صريح لا سيما أن صرح بنفي ما عداها.

وبهذا البحث يظهر ضعف قول الحنفية إن اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر، وإن اعتقد أنه تخيل وتمويه لم يكفر بل ينبغي لهم أن يفصلوا في هذه الإطلاق فإن الشياطين كانت تصنع لسليمان عليه السلام ما يأمرها به من محاريب وتماثيل وغير ذلك.

فإن اعتقد الساحر أن الله عزّ وجلّ سخر له الشياطين بسبب عقاقيره مع خواص نفسه ضعف القول بتكفيره.

وأما قول الأصحاب أنه علامة الكفر فمشكل لأنا نتكلم في هذه المسألة باعتبار الفتيا، ونحن نعلم أن حال الإنسان في تصديقه لله تعالى ورسله بعد عمل هذه العقاقير، كحاله قبل ذلك.

والشرع لا يخبر على خلاف الواقع، وإن أرادوا الخاتمة فمشكل أيضاً لأنا لا نكفر في الحال بكفر واقع

لأن القوة نقصت عن تلك الحدة التي كانت في الشبوبية، وقد ذهبت، ومن خواص النفوس ما يقتل، ففي الهند جماعة إذا وجهوا أنفسهم لقتل شخص مات، ويشق صدره فلا يوجد فيه قلبه بل انتزعوه من صدره بالهمة والعزم وقوة النفس، ويجربون بالرمان فيجمعون عليه هممهم فلا توجد فيه حبة، وخواص النفوس كثيرة لا تعد ولا تحصى، وإليه مع غيره الإشارة بقوله عليه السلام: **«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»** الحديث إشارة إلى تباين الأخلاق، والخلق والسجايا والقوى كما أن المعادن كذلك.

(الحقيقة التاسعة) الرقي وهي ألفاظ خاصة يحدث عندها الشفاء من الأسقام والادواء، والأسباب المهلكة، ولا يقال: لفظ الرقي على ما يحدث ضرراً. بل ذلك يقال له: السحر، وهذه الألفاظ منها ما هو مشروع كالفاتحة والمعوذتين، ومنها ما هو غير مشروع كرقي الجاهلية والهند وغيرهم، وربما كان كفراً، ولذلك نهى مالك وغيره عن الرقي بالعجمية لاحتمال أن يكون فيه محرم، وقد نهى علماء العصر عن الرقية التي تكتب في

(وأما كون المشتري أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة، فإنما ذلك حزر وتخمين من المنجمين لا صحة له). قلت: ذلك: صحيح. قال: **(وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والثعابين، فصارت هذه الشائبة مشتركة بين الكواكب، وغيرها فهو موضع نظر)**. قلت: هو كما قال: موضع نظر. قال: **(والذي لا مرية فيه أنه كفر ان اعتقد أنها مستقلة بنفسها لا تحتاج إلى الله تعالى فهذا مذهب الصابئة، وهو كفر صريح لا سيما أن صرح بنفي ما عداها)**. قلت: ما قاله: في ذلك صحيح.

قال: **(وبهذا البحث يظهر ضعف ما قالته الحنفية: من أن أمر الشياطين، وغيرهم كفر بل ينبغي لهم أن يفصلوا في هذا الإطلاق، فإن الشياطين كانت تصنع لسليمان عليه السلام ما يأمرهم به من محاريب وتماثيل وغير ذلك، فإن اعتقد أن الله سخر له بسبب عقاقيره مع خواص نفسه الشياطين صعب القول بتكفيره)**.

قلت: الظاهر ما قاله: من لزوم التفصيل، وأنه إن اعتقد أن ذلك من فعل الله تعالى، فلا كفر إلا

في المآل كما أنا لا نجعل من يعبد الأصنام الآن مؤمناً في الحال بأيمان واقع في المآل بل الأحكام الشرعية تتبع أسبابها، وتحققها لا توقعها، وإن قطعنا بوقوعها كما أنا نقطع بغروب الشمس، وغير ذلك من الأسباب.

ولا تترتب مسبباتها قبلها.

وأما قول أصحابنا في التردد إلى الكنائس وأكل الخنزير وغيره فإنما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمناً.

وأما قول مالك أن تعلمه وتعليمه فكر ففي غاية الأشكال فقد قال الطرطوشي، وهو من سادات العلماء أنه إذا وقف لبرج الأسد وحكى القضية إلى آخرها، فإن هذا سحر فقد تصوره وحكم عليه بأنه سحر.

فهذا هو تعلمه فكيف يتصور شيئاً لم يعلمه، وليس الأمر كما قال أنه لا يتصور التعلم إلا بالمباشرة

آخر جمعة من شهر رمضان لما فيها من اللفظ الأعجمي ولأنهم يشتغلون بها عن الخطبة، ويحصل بها مع ذلك مفاسد.

(الحقيقة العاشرة) العزائم، وهي كلمات يزعم أهل هذا العلم أن سليمان عليه السلام لما أعطاه الله تعالى الملك وجد الجان يعبثون ببني آدم، ويسخرون بهم في الأسواق، ويخطفونهم من الطرقات فسأل الله تعالى أن يولي على كل قبيلة من الجان ملكاً يضبطهم عن الفساد، فولى الله تعالى الملائكة على قبائل الجن فمنعوهم من الفساد ومخالطة الناس، وألزمهم سليمان عليه السلام سكنى القفار، والخراب من الأرض دون العامر ليسلم الناس من شرهم، فإذا عثى بعضهم، وأفسد ذكرى المعزم كلمات تعظمها تلك الملائكة، ويزعمون أن لكل نوع من الملائكة أسماء أمرت بتعظيمها، ومتى أقسم عليها بها أطاعت وأجابت، وفعلت ما طلب منها، فالمعزم يقسم بتلك الأسماء على ذلك الملك فيحضر له القبيل من الجان الذي طلبه، أو الشخص منهم فيحكم فيه بما يريد، ويزعمون أن هذا

أن يكون نفس السحر كفراً كما هو ظاهر الآية، فذلك كفر بالوضع والله تعالى أعلم. قال: **(وأما قول الأصحاب: أنه علامة الكفر فمشكل إلى قوله: خلاف الواقع)**.

قلت: إذا ثبت دليل شرعي على أن السحر كفر، وأنه علامة الكفر، فلا إشكال لأنه يكون حينئذٍ من شرط المؤمن أن لا يعمل سحراً، وعند ذلك يصح إيمانه. إما ظاهراً أو باطناً إن كان السحر بنفسه كفراً، وأما ظاهراً وإن كان علامة الكفر بحسب الظاهر. قال: **(فإن أرادوا الخاتمة، فمشكل أيضاً إلى قوله: ولا نرتب مسبباتها قبلها)**.

قلت: إن أرادوا ذلك فمشكل كما قاله: وذلك صحيح. قال: **(وأما قول أصحابنا: في التردد إلى الكنائس)**.

قلت: قوله في ذلك: صحيح. قال: **(وأما قول مالك: أن تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية الأشكال)**. قلت: ليس الأمر كما قال: فإنه قول: مستند إلى ظاهر الآية. وما قاله عن الطرطوشي:

كضرب العود بل كتب السحر مملوءة من تعليمه ولا يحتاج إلى ذلك بل هو كتعلم أنواع الكفر الذي لا يكفر به الإنسان كما تقول أن النصارى يعتقدون في عيسى عليه السلام.

كذا والصابئة معتقدون في النجوم كذا ونتعلم مذاهبهم، وما هم عليه على وجهه حتى نرد عليهم ذلك فهو قربة لا كفر وقد قال بعض العلماء إن كان تعلم السحر ليفرق بينه وبين المعجزات كان ذلك قربة.

وكذلك نقول إذا عمل السحر بأمر مباح ليفرق به بين المجتمعين على الزنا أو قطع الطريق بالبغضاء والشحناء أو ليقتل جيش الكفر ملكهم به أو ليوقع به المحبة بين الزوجين أو بين جيش الإسلام وملكهم.

فهذا كله قربة فتأمل هذه المباحث كلها فالموضع مشكل جداً وأما قول الطرطوشي إذا قال صاحب الشرع من دخل الدار فهو كافر قضينا بكفره عند دخول الدار فهو فرض محال إذ لا يخبر صاحب الشرع عن إنسان بالكفر إلا إذا كفر، وقولهم هو دليل الكفر ممنوع، وقولهم لأن صاحب الشرع أخبر بذلك في الكتاب العزيز مسلم إذ لا محال في حمل الآية على ما هو كفر إنما المحال في أنه هل يدخل التخصيص في

الباب إنما دخله الخلل من جهة عدم ضبط تلك الأسماء، فإنها أعجمية لا يدري وزن كل حرف منها يشك فيه هل هو بالضم أو بالفتح أو الكسر؟ وربما أسقط النساخ بعض حروفه من غير علم فيختل العمل، فإن المقيم به لفظ آخر لا يعظمه ذلك الملك فلا يجيب فلا يحصل مقصود المعزم هذه الحقيقة العزائم.

(الحقيقة الحادية عشرة) الاستخدامات، وهي قسمان الكواكب، والجان، فيزعمون أن للكواكب إدراكات روحانية، فإذا قوبلت الكواكب ببخور خاص، ولباس خاص على الذي يباشر البخور، وربما تقدمت منه أفعال خاصة منها ما هو محرم في الشرع كاللواط، ومنها ما هو كفر صريح، وكذلك الألفاظ التي يخاطب بها الكواكب منها ما هو كفر صريح فيناديه بلفظ الإلهية ونحو ذلك، ومنها ما هو غير محرم على قدر تلك الكلمات الموضوعة في كتبهم، فإذا حصلت تلك الكلمات مع البخور مع الهيآت المشترطة كانت روحانية ذلك الكواكب مطيعة له متى أراد شيئاً فعلته له على زعمهم، وكذلك القول في ملوك الجان:

وقال: أن ذلك هو تعلمه لا يريد أن لا تعلم له سواه ليس كما قال: بل تعلمه على وجهين أحدهما ليعرف حقيقته خاصة إما لتجنب أو لغير ذلك، وهذا ليس بكفر والوجه الثاني أن يتعلمه قاصداً بتعلمه تحصيل أثره متى احتاج إلى ذلك، وهذا هو الذي اقتضى ظاهر الكتاب أنه كفر. قال: **(وأما قوله: لا يتصور التعلم إلا بالمباشرة كضرب العودّ فليس كذلك إلى قوله، فهو قربة لا كفر)**.

قلت: مراد الطرطوشي تعلمه لتجربة حصول أثره لا لغير ذلك، وقوله: قد قال: بعض العلماء أن تعلمه ليفرق بينه وبين المعجزة صحيح، وقوله: فنقول: إذا عمل السحر بأمر مباح فيه نظر إذ لقائل أن يقول: أن عمل السحر المقصود به تحصيل أثره على أي وجه كان كفر أو دليل الكفر بوضع الشارع وهو ظاهر الآية كما سبق، وتوهم كونه إذا كان أثره أمراً مباحاً التباسه في الشرع كان علمه مباحاً لا دليل عليه.

قال: **(فالموضع مشكل جداً)**. قلت: إذا صح أن كون أمر ما كفراً أمر وضعي شرعي، وثبت

عمومها بالقواعد كما هو الشأن في العمومات، وهو ما نقول أولاً يدخل كما يقولون، فيلزم التكفير بغير سبب الكفر، وهو خلاف القواعد ولا شاهد له في الاعتبار والاستدلال، على أن تعلم السحر أو تعليمه، لا يكون إلا بالكفر بقوله تعالى: ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ [البقرة، ١٠٢] يعلمون الناس السحر خبر مبني على أن قوله يعلمون الناس السحر تفسير لقوله: كفروا ونحن نمنع أنه تفسير له بل هو إخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر سلمنا أنه تفسير له لكن يتعين حمله على أن ذلك السحر كان مشتملاً على الكفر وكانت الشياطين تعتقد موجب تلك الألفاظ كالنصراني إذا علم المسلم دينه فإنه يعتقد موجبه.

وأما الأصولي إذا علم تلميذه المسلم دين النصراني ليرد عليه، ويتأمل فساد قواعده، فلا يكفر المعلم، أولاً المتعلم، وهذا التقييد على وفق القواعد.

وأما جعل التعلم والتعليم مطلقاً كفراً فهو خلاف القواعد ولنقتصر على هذا القدر من التنبيه على غور هذه المسألة هذا خلاصة كلام الأصل، وفي التبصرة قال ابن الغرس: قول ابن عبد السلام روى: ابن

على زعمهم إذا عملوا لهم تلك الأعمال الخاصة لكل ملك من الملوك، فهذا هو الذي يزعمون بالاستخدام وأنه خاص بروحانيات الكواكب وملوك الجان، وشروط هذه الأمور مستوعبة في كتب القوم والغالب عليهم الكفر، فلا جرم لا يشتغل بهذه الأمور مفلح، وههنا قد انتهى العدد إلى أحد عشر، وكان أصله عشر بسبب أن أحد بعض الخواص من أنواع السحر، فاختلف العدد لذلك وههنا أربع مسائل.

(المسألة الأولى) قال الإمام فخر الدين ابن الخطيب في كتابه الملخص: السحر والعين لا يكونان من فاضل ولا يقعان، ولا يصحان منه أبداً لأن من شرط السحر الجزم بصدور الأثر، وكذلك أكثر الأعمال من شرطها الجزم، والفاضل المتبحر في العلوم بري وقوع ذلك من الممكنات التي يجوز أن توجد، وأن لا توجد فلا يصح له عمل أصلاً، وأما العين فلا بدّ فيها من فرط التعظيم للمرئي، والنفوس الفاضلة لا تصل في تعظيم ما تراه إلى هذه

بدليل شرعي فلا إشكال. قال: **(وقول الطرطوشي: إذا قال صاحب الشرع: من دخل الدار الخ)** قلت: ما قاله الطرطوشي: صحيح، وليس فرض محال بل يكون ذلك القول إنشاء شرع لا إخباراً عن كفر من لم يكفر، فذلك هو المحال: قال: **(وقولهم: هو دليل الكفر ممنوع)**. قلت: منعه ممنوع وما قاله: من شبه التخصيص هو تقييد المطلق، وما قاله: من التكفير بغير سبب الكفر فهو خلاف القواعد نقول: بموجبه، ولا نعلم أحداً قاله، وما قاله: من أن قوله تعالى: ﴿يعلمون الناس﴾ [البقرة، ١٠٢] ليس بتفسير لقوله تعالى: ﴿كفروا﴾ ممنوع، وما قاله: من أنه أخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر غير لائق بفصاحة الشارع، وما قاله: من أنه يتعين حمل ذلك على أنه كان ذلك السحر مشتملاً على الكفر ليس كذلك لاحتمال أن يكون تعليمه، وتعلمه كفراً، وهو الظاهر الذي لا معدل عنه، وأما قوله: من أن معلم الكفر ومتعلمه ليرد عليه ليس بكافر صحيح وما قاله من أن من قال أن التعليم والتعلم مطلقاً كفر فهو خلاف القواعد صحيح أيضاً.

قال: **(المسألة الرابعة الفرق بين المعجزات، وبين السحر وغيره مما يتوهم أنه من خوارق العادات**

نافع عن مالك في المبسوط في المرأة تقر أنها عقدت زوجها عن نفسها أو عن غيرها من النساء أنها تقتل ولا تنكل، قال: ولو سحر نفسه لم يقتل بذلك يؤخذ منه مع قول مالك، فيمن يعقد الرجال عن النساء، يعاقب ولا يقتل ا هـ.

إن ليس كل سحر كفراً والله سبحانه وتعالى أعلم ا هـ.

يتصرف وأيد الإمام أبو القاسم بن الشاط إبقاء قوله تعالى: ﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ [البقرة، ١٠٢] على عمومها.

وإن قوله تعالى ﴿يعلمون الناس السحر﴾ تفسير لقوله كفروا وتسويغ الطرطوشي القول بأنه علامة على الكفر بوجوه. **(الوجه الأول)** إن قاعدة أن كون أمر ما كفراً أي أمر كان ليس من الأمور العلية بل هو من الأمور الوضعية الشرعية فإذا قال الشارع في أمر ما هو كفر، فهو كذلك سواء، كان ذلك القول إنشاء أم إخباراً يقتضي صحة قول الطرطوشي إن الشارع لو قال من دخل موضع كذا، فهو كافر اعتقدنا كفر

الغاية فلذلك لا يصح السحر إلا من العجائز، والتركمان أو السودان ونحو ذلك من النفوس الجاهلة.

(المسألة الثانية) السحر له حقيقة، وقد يموت المسحور أو يتغير طبعه وعادته، وإن لم يباشره. وقال به الشافعي وابن حنبل: وقالت الحنفية: إن وصل إلى بدنه كالدخان ونحوه جاز أن يؤثر، وإلا فلا.

وقالت القدرية: لا حقيقة للسحر لنا الكتاب والسنّة، والإجماع. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿يعلمون الناس السحر﴾ [البقرة، ١٠٢] وما لا حقيقة له لا يعلم، ولا يلزم صدور الكفر عن الملائكة لأنه قرىء الملكين بكسر اللام أو هما ملكان، وأذن لهما في تعليم الناس السحر للفرق بين المعجزة والسحر لأن مصلحة الخلق في ذلك الوقت كانت تقتضي ذلك، ثم صعدا إلى السماء. وقولهما: فلا تكفر أي لا تستعمله على وجه الكفر كما يقال:

الخ). قلت: إن كان يريد أن جميع ما يحدث عن السحر فهو معتاد، وليس فيه ما هو خارق، فليس ذلك بصحيح، وأكثر الأشعرية أو جميعهم يجوزون خرق العوائد على يد الساحر إلا أن يقول: بالجواز، وعدم الوقوع، فلا أدري من يعلم ذلك.

قال: **(الفرق الأول منهما أن السحر، وما يجري مجراه يختص بمن عمل له الخ)**. قلت: إنما يظهر ذلك لمن جربه، وتكررت منه التجربة، وقل من يجربه. قال: **(الفرق الثاني من الفرقين الظاهرين الخ)**. قلت: ما قاله في هذا الفرق: صحيح، وهو الفرق بين الولي والساحر، وكما هو أعني الاتصاف بالصفات المحمودة دون المذمومة فرق بين الولي والساحر، فهو فرق بين النبي وبينه، ثم الفرق بين النبي والولي بالتحدي على مذهب من يمنع تحدي الولي بالولاية، والتحدي بالنبوة على مذهب من يجيز تحدي الولي بالولاية وجميع ما قاله:

الداخل، وإن الدخول كفر، ويكون ذلك القول إنشاء شريعة أو أخباراً عن إنشاء شرع لا إخباراً عن كفر من لم يكفر، حتى يكون محال، وصحة قوله أن معنى قول الأصحاب إن السحر كفر أي دليل الكفر إلى قوله، وإن تكن هذه الأمور كفراً فهي كأكل الخنزير والتردد إلى الكنائس **(الوجه الثاني)** إن استدلال المالكية بقوله تعالى: ﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ [البقرة: ١٠٢] أي بتعليمه ظاهر واضح لتعذر حمل قوله: فلا تكفر على الكفر بغير التعليم لعدم التآم قوله: فلا تكفر مع ما قبله إلى تقدير أن الكفر المنهى عنه غير التعلم، فهو من هذه الجهة وبهذه القرينة نص في أن التعلم هو الكفر ولكن يبقى في ذلك أن الآية إخبار عن واقع قبلنا وخطاب عن غيرها فلا يتم الاستدلال إلا على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا، وهو المشهور المنصور في المذهب **(الوجه الثالث)** إن قوله تعالى: ﴿يعلمون الناس السحر﴾ لا يليق بفصاحة الشارع إنه إخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر بل اللائق بها أنه تفسير لقوله: كفراً ولا تسلم بغير حمله حينئذٍ على أنه كان ذلك السحر مشتملاً على الكفر لاحتمال أن يكون تعليمه، وتعلمه كفراً وهو الظاهر الذي لا معدل عنه **(الوجه الرابع)** أن تعلم السحر على وجهين أحدهما ليعرف حقيقته خاصة.

خذ المال، ولا تفسق به، أو يكون معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿يعلمون الناس السحر﴾ أي ما يصلح للأمرين، وفي الصحيحين أنه ﷺ سحر فكان يخيل إليه أنه يأتي النساء، ولا يأتيهن الحديث، وقد سحرت عائشة رضي الله عنها جارية اشترتها وكان السحر، وخبره معلوماً للصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وكانوا مجمعين عليه قبل ظهور القدرية، ولأن الله عزّ وجلّ قادر على خلق ما يشاء عقيب كلام مخصوص، أو أدوية مخصوصة احتجوا بقوله تعالى: ﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾ [طه، ٦٦] فهو تخيل لا حقيقة له، ولأنه لو كانت له حقيقة لأمكن الساحر أن يدعي به النبوة، فإنه يأتي بالخوارق على اختلافها، والجواب عن الأول أنه حجة لنا لأنه تعالى أثبت السحر، وإنما لم ينهض بالخيال إلى السعي، ونحن لا ندعي أن كل سحر ينهض إلى كل المقاصد، وعن الثاني أن إضلال الله تعالى للخلق ممكن، لكن الله تعالى أجرى عادته بضبط مصالحهم فما يسر ذلك على الساحر، وكم من ممكن يمنعه الله عزّ وجلّ من الدخول في العالم لأنواع من الحكم مع أنا سنبين بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى الفرق بين السحر والمعجزات من وجوه، فلا يحصل اللبس والضلال.

(المسألة الثالثة) قال الطرطوشي في تعليقه: قال مالك وأصحابه: الساحر كافر يقتل، ولا يستتاب سحر مسلماً، أو ذمياً كالزنديق. قال محمد: إن أظهره قبلت توبته. قال: إصبغ إن أظهره، ولم يتب فقتل فماله لبيت المال، وإن استتر فلورثته من المسلمين، ولا آمرهم بالصلاة عليه، فإن فعلوا فهم أعلم.

....

أما لتجنب أو لغير ذلك، وهذا ليس بكفر، وثانيهما أن يتعلمه قاصداً بتعلمه تحصيل أثره متى احتاج إلى ذلك وهذا هو الذي اقتضى ظاهر الكتاب أنه كفر وحينئذٍ، فقول الشهاب لا يمكن التكفير بجمع العقاقير وغير ذلك من الأفعال صحيح إذا كان ذلك الجمع وسائر تلك الأفعال غير مقصود بها اجتلاب الآثار المطلوبة من ذلك.

وأما إذا كانت مقصود بها ذلك فهو السحر الذي هو كفر بنفسه، لتضمنه اعتقاد تأثير هذه الأمور أو دليل الكفر على مذهب المالكية، وقول الطرطوشي لا سيما وتعلمه لا يتأتى إلا بما أشرته إلى قوله: أن تذلل لي قلب فلان الجبار يعني أن تعلمه لتحصيل ثمرته لا لغير ذلك من المقاصد، وذلك صحيح من جهة اشتراط أهل السحر ذلك بل الجزم بحصول الأثر على ما ذكره الفخر، وقوله واحتجوا إلى قوله لم يأثم المالكية تقول بموجبه.

ولا يلزم مقصود الحنفية، فإن ما ذكره الحنفية تعلم الكفر لا لنفسه بل لتصحيح يقتضيه، وقول الشهاب إن من قال التعليم، والتعلم مطلقاً كفر فهو خلاف القواعد صحيح أيضاً كقوله: إن معلم الكفر ومتعلمه ليرد عليه ليس بكافر قال ابن الشاط، وإذا صح أن كون أمر ما كفرا أمر وضعي شرعي وثبت بدليل شرعي إن السحر كفر وأنه علامة الكفر فلا إشكال لأنه يكون حينئذٍ من شرط المؤمن أن لا يعمل سحراً وعند ذلك يصح إيمانه أما ظاهر وباطناً إن كان السحر بنفسه كفراً.

قال: ومن قول علمائنا القدماء: لا يقتل حتى يثبت أنه من السحر الذي وصفه الله عزّ وجلّ بأنه كفر. قال: اصبغ يكشف عن ذلك من يعرف حقيقته، ولا يلي قتله إلا السلطان فإن سحر المكاتب، أو العبد سيده لم يل سيده قتله بل الإمام ولا يقتل الذمي إلا أن يضر المسلم بسحره، فيكون نقضاً لعهده فيقتل، ولا يقبل منه الإسلام وأن سحر أهل ملته فيؤدب إلا أن يقتل أحداً فيقتل به. وقال سحنون: يقتل إلا أن يسلم كالساب، وهو خلاف قول مالك: فإن ذهب لمن يعمل له سحراً، ولم يباشر أدب أدباً شديداً لأنه لم يكفر، وإنما ركن للكفرة. قال: وتعلمه، وتعليمه عند مالك كفر. وقالت الحنفية: إن اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر، وإن اعتقد أنه تخييل وتمويه لم يكفر. وقالت الشافعية: يصفه فإن وجدنا فيه ما هو كفر كالتقرب للكواكب، ويعتقد أنها تفعل ما يلتمس منها فهو كفر، وإن لم نجد فيه كفراً، فإن اعتقد إباحته فهو كفر. قال الطرطوشي: وهذا متفق عليه، لأن القرآن نطق بتحريمه. قالت الشافعية: إن قال: سحري يقتل غالباً، وقتلت به قتل، وإن قال: الغالب منه السلامة فعليه الدية مغلظة في ماله لأن العاقلة لا تحمل الإقرار. وقول أبو حنيفة: إن قال: قتلت بسحري لم يجب عليه القود لأنه لم يقتل بمثقل، وإن تكرر ذلك منه قتل، لأنه سعى في الأرض بالفساد.

قال الطرطوشي: ودليل المالكية قوله تعالى: ﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ [البقرة، ١٠٢] أي بتعلمه، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر، ولأنه لا يتأتى إلا من يعتقد أنه يقدر به على تغيير الأجسام والجزم بذلك

. . . .

وأما ظاهراً فقط إن كان علامة الكفر بحسب الظاهر فسقط قول الشهاب في توجيه الإشكال لأنا نعلم إلى قوله على خلاف الواقع قال ولا أعرف ما قالوه من ربط الله تلك الآثار بخواص نفوسهم عند اعتقادهم إن الكواكب تفعل ذلك بقدرة الله تعالى.

قال: وقول الشهاب وإن اعتقدوا إن الكواكب والشياطين تفعل ذلك بقدرها لا بقدرة الله تعالى إلى قوله فكما لا نكفر المعتزلة بذلك لا نكفر هؤلاء إن كان المراد أنها تفعل بقدرها من غير تعلق قدرة الله تعالى: بقدرها فذلك كفر صريح.

وإن كان المراد أنها تفعل بقدرها مباشرة مع تعلق قدرة الله تعالى بقدرها فهو مذهب المعتزلة قال: وقوله وتفريق بعضهم إلى قوله: كان كفراً إن كان ذلك لاعتقاد أن الكواكب مستغنية بقدرها عن قدرة الله تعالى.

فذلك كفر صريح، وليس تأثير الحيوان بمشاهد، وإنما المشاهد التأثر لا غير قال: وفي قوله.

وكذلك نقول إذا عمل السحر بأمر مباح نظر إذ لقائل أن يقول: إن عمل السحر المقصود به تحصيل أثره على أي وجه كان كفرٌ أو دليل الكفر بوضع الشارع، وهو ظاهر الآية كما سبق، وتوهم كونه إذا كان أثره أمراً مباحاً التلبس به في الشرع كان علمه مباحاً لا دليل عليه هذا ما رده ابن الشاط من كلام الأصل.

وأما ما عداه فصححه قلت: فتحصل أن أقوال أصحابنا في السحر ثلاثة **(الأول)** أنه كفر مطلقاً وهو الذي أيدهٌ ابن العربي في أحكامه **(والثاني)** أنه علامة الكفر مطلقاً، وهو الذي أيده ابن الشاط، وعليهما

كفراً، ونقول: هو علامة الكفر بإخبار الشرع، فلو قال: الشارع من دخل موضع كذا فهو كافر اعتقدنا كفر الداخل، وإن لم يكن الدخول كفراً، وإن أخبرنا هو أنه مؤمن لم نصدقه.

قال: فهذا معنى قول أصحابنا: أن السحر كفر أي دليل الكفر لا أنه كفر في نفسه كأكل الخنزير وشرب الخمر، والتردد إلى الكنائس في أعياد النصارى فنحكم بكفر فاعله، وإن لم تكن هذه الأمور كفراً لا سيما، وتعلمه لا يتأتي إلا بمباشرته كمن أراد أن يتعلم الزمر أو ضرب العود، والسحر لا يتم إلا بالكفر كقيامه إذا أراد سحر سلطان لبرج الأسد قائلاً: خاضعاً متقرباً له، ويناديه يا سيداه يا عظيماه أنت الذي إليك تدين الملوك، والجبابرة والأسود أسألك أن تذلل لي قلب فلان الجبار، واحتجوا بأن تعلم صريح الكفر ليس بكفر، فإن الأصولي يتعلم جميع أنواع الكفر ليحذر منه، ولا يقدح في شهادته، ومأخذه فالسحر أولى أن لا يكون كفراً، ولو قال: إنسان إنما تعلمت كيف يكفر بالله لأجتنبه، أو كيف الزنا وأنواع الفواحش لأجتنبها لم يأثم.

قلت: هذه المسألة في غاية الأشكال على أصولنا، فإن السحرة يعتمدون أشياء تأبى قواعد الشريعة تكفيرهم بها كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة، وكذلك يجمعون عقاقير، ويجعلونها في الأنهار والآبار أو زير الماء، أو في قبور الموتى أو في باب يفتح إلى المشرق أو غير ذلك من البقاع؛ ويعتقدون أن الآثار تحدث عند تلك الأمور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينها، وبين تلك الآثار عند صدق العزم،

. . . .

فيقتل إذا عمل ذلك بنفسه وأما من ليس بمباشر عمله ولكن، ذهب إلى من يعمله له ففي الموارية يؤدب أدباً شديداً، كما في التبصرة (والثالث) أنه كفر أن كان بما هو كفر، وغير كفر إن كان بأمر مباح وهو الذي أيده الأصل، وفي تعليمه وتعلمه قولان الأول أنهما كفر إن كانا بقصد تحصيل أثره متى احتاج إلى ذلك لا لغير ذلك من المقاصد وهو ما أيده ابن الشاط الثاني أنهما كفران كانا بمباشرة ما هو كفر، وإلا فقد يكونان قربة، وهو ما أيده الأصل.

وأما القول بأن تعليمه وتعلمه مطلقاً كفر فقد علمت اتفاق الأصل وابن الشاط على أنه خلاف القواعد وينبني الخلاف المذكور في السحر على ما حكاه في التبصرة عن ابن الغرس من قوله: واختلف السلف هل يجوز أن يسأل الساحر حل السحر عن المسحور، أم لا فكرة الحسن البصري، ذلك لأنه عمل سحر، وقال لا يعمل ذلك إلا ساحر، ولا يجوز إتيان الساحر لما روي عن ابن مسعود من أتى إلى كاهن أو ساحر، فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ وأجازه ابن المسيب لأنه رآه نوعاً من العلاج، فيخصص بذلك في قوله يعلمون الناس السحر ذكره البخاري.

وأما ما حكاه فيها من قول ابن الغرس، وانظر هل يجوز السحر في الإصلاح بين نفسين كالمرأة تبغي إصلاح زوجها واستئلافه، وعلى القول بأن السحر كفر فإنما يراد ما شهد الشرع له بأنه كفر ا هـ فمبني على ما أيده الأصل فافهم (مسألة) قال ابن فرحون في الطرر لإبن عات قال: لا يجوز الجعل على حل المربوط والمسحور.

فلا يمكننا تكفيرهم بجمع العقاقير، ولا بوضعها في الآبار، ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عند ذلك الفعل، لأنهم جربوا ذلك فوجدوه لا ينخرم عليهم لأجل خواص نفوسهم، فصار ذلك الاعتقاد كاعتقاد الأطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير لخواص طبائع تلك العقاقير والتأثير كان كفراً، وأجيب عن هذا الفرق بأن تأثير الحيوانات في القتل والضر، والنفع في مجرى العادة مشاهد من السباع والآدميين وغيرهم، وأما كون المشتري أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة فإنما هو حزر، وتخمين من المنجمين لا صحة له، وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والثعابين فصارت هذه الشائبة مشتركة بين الكواكب وغيرها فهو موضع نظر، والذي لا مرية فيه أنه كفر إن اعتقد أنها مستقلة بنفسها لا تحتاج إلى الله تعالى، فهذا مذهب الصابئة، وهو كفر صريح لا سيما إن صرح بنفي ما عداها، وبهذا البحث يظهر ضعف ما قالته الحنفية: من أن أمر الشياطين وغيرهم كفر بل ينبغي لهم أن يفصلوا في هذا الإطلاق، فإن الشياطين كانت تصنع سليمان عليه السلام ما يأمرهم به من محاريب. وتماثيل وغير ذلك، فإن اعتقد الساحر أن الله تعالى سخر له بسبب عقاقيره مع خواص نفسه الشياطين صعب القول بتكفيره.

وأما قول الأصحاب: أنه علامة الكفر فمشكل لأنا نتكلم في هذه المسألة باعتبار الفتيا، ونحن نعلم أن حال الإنسان في تصديقه لله تعالى، ورسله بعد عمل هذه العقاقير كحاله قبل ذلك، والشرع لا يخبر على خلاف الواقع فإن أرادوا الخاتمة فمشكل أيضاً لأنا لا نكفر في الحال بكفر واقع في المآل. كما أنا لا نجعله مؤمناً في الحال بإيمان واقع في المآل، وهو

. . . .

وكذلك لا يجوز الجعل على إخراج الجان من الرجل لأنه لا نعرف حقيقته.

ولا يوقف عليه، ولا ينبغي لأهل الورع الدخول، فيه ونسب نقل ذلك إلى الاستغناء لابن عبد الغفور ا هـ.

بلفظه ثم اعلم أن السحر من جهة الخلاف في أن له حقيقة وأنه يلتبس بالمعجزة ونحوها من خوارق العادات وأنه يلتبس بتسع حقائق من علوم الشرع التي جمعها سيدي عبد الله العلوي في نظمه، رشد الغافل، وشرحها وهي أنواعه الأربعة المذكورة، والخواص المنسوبة للنفوس والطلسمات والأوفاق والعزائم أو الاستخدامات يفتقر إلى توضيح جهاته الثلاث المذكورة في ثلاث مقاصد **(المقصد الأول)** القدرية على أن السحر لا حقيقة له والجمهور على أن له حقيقة واختلف فيه على هذا القول من ثلاث جهات **(الجهة الأول)** قال الأصل اختلف الأصوليون في السحر فقال بعضهم: لا يكون إلا رقي أجرى الله تعالى عادته أن يخلق عندها افتراق المتحابين ا هـ.

يريد وقال بعضهم الآخر أنه كما يكون بالرقي المذكورة.

كذلك يكون بغيرها وينبني عليه ما حكاه عن الطرطوشي في تعليقه، من أنه وقع في الموازية إن قطع أذناً ثم ألصقها، أو أدخل السكاكين في بطنه.

فقد يكون هذا سحراً، وقد لا يكون سحراً ا هـ، وعلى القول الثاني كلام الأصل المتقدم، وعلى القول الأول ما مر عن ابن العربي من أن حقيقته أنه كلام الخ.

يعبد الأصنام الآن بل الأحكام الشرعية تتبع أسبابها وتحققها لا توقعها، وإن قطعنا بوقوعها كما أنا نقطع بغروب الشمس وغير ذلك، ولا نرتب مسبباتها قبلها، وأما قول أصحابنا: في التردد إلى الكنائس وأكل الخنزير وغيره إنما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا، وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمناً، فالذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء أصحابنا أنا لا نكفره حتى يثبت أنه من السحر الذي كفر الله تعالى به أو يكون سحراً مشتملاً على كفر كما قال الشافعي: وأما قول مالك: أن تعلمه، وتعليمه كفر ففي غاية الإشكال، فقد قال الطرطوشي: وهو من سادات العلماء أنه إذا وقف لبرج الأسد، وحكي القضية إلى آخرها فإن هذا سحر فقد تصوره، وحكم عليه بأنه سحر فهذا هو تعلمه.

فكيف يتصور شيئاً لم يعلمه؟ وأما قوله لا يتصور التعلم إلا بالمباشر كضرب العود، فليس كذلك بل كتب السحر مملوءة من تعليمه، ولا يحتاج إلى ذلك بل هو كتعلم أنواع الكفر الذي لا يكفر به الإنسان كما نقول: أن النصارى يعتقدون في عيسى عليه السلام كذا، والصابئة يعتقدون في النجوم كذا ونتعلم مذاهبهم، وما هم عليه على وجهه حتى نرد عليهم ذلك فهو قربة لا كفر، وقد قال بعض العلماء: إن كان تعلم السحر ليفرق بينه، وبين المعجزات كان ذلك قربة، وكذلك نقول: أن عمل السحر بأمر مباح ليفرق به بين المجتمعين على الزنا، أو قطع الطريق بالبغضاء والشحناء، أو يفعل ذلك بجيش الكفر فيقتلون به ملكهم فهذا كله قربة، أو يصنعه محبة بين الزوجين، أو الملك مع جيش

. . . .

إلا أنه خصه بالرقى المكفرة فافهم **(الجهة الثانية)** هل يؤثر في المسحور، فيموت أو يتغير طبعه وعادته، وإن لم يباشره، وهو مذهبنا، وبه قال الشافعي وابن حنبل: أو يجوز أن يؤثر إن وصل إلى بدنه كالدخان، ونحوه وإلا فلا، وهو مذهب أبي حنيفة قولان **(الجهة الثالثة)** هل يقع فيه ما ليس مقدوراً للبشر كان يصل إلى إحياء الموتى، وإبراء الأكمة وفلق البحر وإنطاق البهائم، وقلب الجماد حيواناً وعكسه كما يقع فيه ما هو مقدور للبشر أو لا يقع فيه إلا ما هو مقدور للبشر قولان الثاني لجماعة منهم القاضي قال: ولا يقع فيه إلا ما هو مقدور للبشر، وأجمعت الأمة على أنه لا يصل إلى إحياء الموتى، وإبراء الأكمة، وفلق البحر وإنطاق البهائم.

ومنهم الأستاذ أبو إسحق قال: وقد يقع التغيير به، والضني وربما أتلف وأوجب الحب، والبغض والبله وفيه أدوية مثل المرائر، والأكباد والأدمغة فهذا الذي يجوز عادة.

وأما طلوع الزرع في الحال أو نقل الأمتعة والقتل على الفور والعمي، والصمم ونحوه، وعلم الغيب فممتنع، والألم يأمن أحد على نفسه عند العداوة، وقد وقع القتل، والعناد من السحرة، ولم يبلغ فيها أحد هذا المبلغ، وقد وصل القبط فيه إلى الغاية، ولم يتمكن سحرة فرعون من الدفع عن أنفسهم، والتغيب والهروب عند قطع فرعون أيديهم وأرجلهم، ومنهم العلقمي قال: كما في العزيزي على الجامع الصغير، والحق أن لبعض أسباب السحر تأثير في القلوب، كالحب والبغض، وفي البدن بالألم والسقم وإنما المنكر إن الجماد ينقلب حيواناً، وعكسه بسحر الساحر ونحو ذلك ا هـ.

الإسلام فتأمل هذه المباحث كلها! فالموضع مشكل جداً، قول الطرطوشي: إذا قال: صاحب الشرع من دخل الدار فهو كافر قضينا بكفره عند دخول الدار، فهو فرض محال، ولا يخبر صاحب الشرع عن إنسان بالكفر إلا إذا كفر، وقولهم: هو دليل الكفر ممنوع، وقولهم: لأن صاحب الشرع أخبر بذلك في الكتاب العزيز.

قلنا: حمل الآية على ما هو كفر من السحر لا محال فيه غايته دخول التخصيص في العموم بالقواعد، وهذا هو شأننا في العمومات، وأما التكفير بغير سبب الكفر فهو خلاف القواعد ولا شاهد له بالاعتبار، وأي دليل دلنا على أن تعلم السحر، أو تعليمه لا يكون إلا بالكفر. وقوله تعالى: ﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر﴾ [البقرة، ١٠٢] فالجواب عنه قوله: يعلمون الناس السحر نمنع أنه تفسير، لقوله: ﴿كفروا﴾ بل أخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر، وإنما يتم المقصود إذا كانت الجملة الثانية مفسرة للأولى سلمنا أنها مفسرة لها. لكن يتعين حمله على أن ذلك السحر كان مشتملاً على الكفر، وكانت الشياطين تعتقد موجب تلك الألفاظ كالنصراني إذا علم المسلم دينه فإنه يعتقد موجبه، وأما علم المسلم دين النصراني ليرد عليه، ويتأمل فساد قواعده فلا يكفر المعلم ولا المتعلم، وهذا التقييد على وفق القواعد، وأما جعل التعليم والتعلم مطلقاً كفراً فخلاف القواعد، واقتصر على هذا القدر من التنبيه على غور هذه المسألة.

قلت: نقلت هذا الفصل بجملته لافتقار الكلام عليه إلى مقدمة لم يتعين تمهيدها، وهي أن كون أمر ما كفرا أي أمر كان ليس من الأمور العقلية بل هو من الأمور الوضعية الشرعية

وحكى ابن الجربتي إن أكثر علمائنا جوزوا أن يستدق جسم الساحر حتى يلج في الكوة، ويجري على خيط مستدق ويطير في الهواء، ويقتل غيره (والقول الأول) أيده الإمام أبو القاسم ابن الشاط بأن جميع ما هو مقدور للبشر، وما هو غير مقدور لهم من جملة من أفعال الله تعالى الجائزة عقلاً، فلا غرو أن ينتهي إلى الإحياء، والأماتة وغير ذلك اللهم إلا أن يكون هنالك مانع سمعي من وقوع بعض تلك الجائزات قال: وإجماع الأمة على أنه لا يصل إلى إحياء الموتى وإبراء الأكمة، وفلق البحر وإنطاق البهائم الذي حكاه لا يصح أن يكون مستنده إلا التوقيف، ولا أعرف الآن صحة ذلك الإجماع، ولا التوقيف الذي استند إليه ذلك لإجماع اهـ وقال الأصل: ووصوله إلى القتل وتغيير الخلق، ونقل الإنسان إلى صورة البهائم هو الصحيح المنقول عنهم، وقد كان القبط في أيام ملكة مصر بعد فرعون المسماة بدلوكا وضعوا السحر في البرايا وصوروا فيه عساكر الدنيا، فأي عسكر قصدهم، وأي شيء فعلوه من قلع الأعين، أو ضرب الرقب تخيل ذلك الجيش، أو رجاله أنه وقع بذلك العسكر في موضعه فتحاشيهم العساكر فأقاموا ستمائة سنة، والنساء هن الملوك والأمراء بمصر بعد غرق فرعون وجيوشه كما حكاه المؤرخون.

وأما الجواب عن سحرة فرعون فمن وجوه (الأول) أنهم تابوا، فمنعتهم التوبة والإسلام العودة إلى معاودة الكفر الذي تكون به تلك الآثار، ورغبوا فيما عند الله تعالى.

ولذلك قالوا لا ضير انا إلى ربنا منقلبون (الثاني) أنه يجوز أنهم لم يكونوا ممن وصلوا، لذلك وإنما قصد

فإذا قال الشارع: في أمر ما هو كفر، فهو كذلك سواء كان ذلك القول إنشاءً أم أخباراً، فإذا تمهدت القاعدة فنقول: ما قاله الطرطوشي: من أن دليل المالكية قوله تعالى: ﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ [البقرة، ١٠٢] أي بتعلمه قول صحيح، واستدلال المالكية بذلك ظاهر واضح لتعذر حمل قوله: ﴿فلا تكفر﴾ على الكفر بغير التعليم لعدم التآم قوله، فلا تكفر على تقدير أن الكفر المنهي عنه غير التعلم مع ما قبله فهو من هذه الجهة، وبهذه القرينة نص في أن التعلم هو الكفر، ولكن يبقى في ذلك أن الآية أخبار عن واقع قبلنا، وخطاب عن غيرنا فلا يتم الاستدلال إلا على القول: بأنه شرع لنا، وهو المشهور المنصور في المذهب، وما قاله الطرطوشي: أيضاً من أن السحر لا يتأتى إلا ممن يعتقد أنه يقدر به على تغيير الأجسام إن أراد أنه لا يظهر له أثر إلا مع ذلك الاعتقاد، فهو مثل ما حكاه الشهاب عن الفخر في المسألة الأولى، ولا أدري صحة ذلك.

وما قاله: من أن الجزم بذلك الاعتقاد كفر. قول: صحيح لنسبة التأثير لغير قدرة الله تعالى وما قاله: من تسويغ القول: بأنه علامة على الكفر الداخل صحيح، ما قاله: من أنه لو قال الشارع: من دخل موضع كذا فهو كافر اعتقدنا كفر الداخل، وأن الدخول كفر صحيح لما تقدم من أن الكفر من الأمور الوضعية، فإذا قال الشارع: في أمر ما أنه كفر مخبراً أو منشئاً، فذلك الأمر كفر، وما قاله: من أن معنى قول الأصحاب: أن السحر كفر أي دليل الكفر إلى قوله، وإن لم تكن وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها لأنها ليست من كسبهم، ولا كفر بغير مكتسب.

. . . .

من يقدر من السحرة في ذلك الوقت على قلب العصا حية لأجل موسى عليه السلام **(الثالث)** أنه يجوز أن يكون فرعون قد علمه بعض السحرة حجباً، وموانع يبطل بها سحر السحرة اعتناء به، والحجب والمبطلات فيه مشتهرة عند أهله قال: ودليل أن للسحر حقيقة الكتاب، والسنة الإجماع أما الكتاب فقول: تعالى ﴿يعلمون الناس السحر﴾ وما لا حقيقة له لا يعلم ولا يلزم صدور الكفر عن الملائكة لأنه قريء الملكين بكسر اللام أو هما ملكان، وأذن لهما في تعليم الناس السحر للفرق بين المعجزة، والسحر لأن مصلحة الخلق في ذلك الوقت كانت تقتضي ذلك ثم صعدا إلى السماء وقولهما، فلا تكفر أي لا تستعمله على وجه الكفر كما يقال: خذ المال ولا تفسق به أو يكون معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿يعلمون الناس السحر﴾ أي ما يصلح للأمرين.

وأما السنة ففي الصحيحين أنه ﷺ سحر فكان يخيل إليه أنه يأتي النساء، ولا يأتيهن الحديث وقد سحرت عائشة رضي الله عنها جارية اشترتها وفي الموطأ إن جارية لحفصة زوج النبي ﷺ سحرتها وقد كانت دبرتها فأمرت بها، فقتلت كما في التبصرة وأما الإجماع فقد كان السحر، وخبره معلوماً للصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

وكانوا مجمعين عليه قبل ظهور القدريه، ولأن الله عزّ وجل قادر على خلق ما يشاء عقب كلام مخصوص أو أدوية مخصوصة وأما الوجهان اللذان احتجوا بهما **(فالأول)** قوله تعالى: ﴿يخيل إليه من

وأما اعتقادهم أن الكواكب تفعل ذلك بقدرة الله تعالى، فهذا خطأ. لأنها لا تفعل ذلك، ولا ربط الله تعالى ذلك بها، وإنما جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله تعالى بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد فيكون ذلك الاعتقاد في الكواكب خطأ. كما إذا اعتقد طبيب أن الله تعالى أودع في الصبر والسقمونيا عقل البطن، وقطع الإسهال فإنه خطأ، وأما تكفيره بذلك فلا، وإن اعتقدوا أن الكواكب تفعل ذلك، والشياطين، بقدرها لا بقدرة الله تعالى، فقد قال بعض علماء الشافعية: هذا هو مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرها دون قدرة الله تعالى، فكما لا نكفر المعتزلة بذلك لا نكفر هؤلاء، ومنهم من فرق بأن الكواكب مظنة العبادة، فإن انضم إلى ذلك اعتقاد القدرة، والتأثير كان كفراً، وأجيب عن هذا الفرق بأن تأثير الحيوان في القتل والضر، والنفع في العادة مشاهدة من السباع والآدميين وغيرهم، وأما كون المشتري أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة فإنما هو حزر، وتخمين من المنجمين لا صحة له، وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والثعابين فصارت هذه الشائبة مشتركة بين الكواكب، وغير ذا فهو موضع نظر، والذي لا مرية فيه أنه كفران اعتقد أنها مستقلة بنفسها لا تحتاج إلى الله تعالى، فهذا مذهب الصابئة، وهو كفر صريح لا سيما إن صرح بنفي ما عداها، وبهذا البحث يظهر ضعف ما قالته الحنفية: من أن أمر الشياطين وغيرهم كفر بل ينبغي لهم أن يفصلوا في هذا الإطلاق، فإن الشياطين كانت تصنع لسليمان عليه السلام ما يأمرهم به من محاريب وتماثيل وغير ذلك، فإن اعتقد الساحر أن الله عزّ وجلّ سخر له بسبب عقاقيره مع خواص نفسه الشياطين صعب القول بتكفيره.

. . . .

سحرهم أنها تسعى﴾ [طه، ٦٦] فهو تخيل لا حقيقة له، وجوابه أنه حجة لنا لأنه تعالى أثبت السحر. وإنما لم ينهض بالخيال إلى السعي، ونحن لا ندعي إن كل سحر ينهض إلى كل المقاصد **(والثاني)** أنه لو كانت له حقيقة لأمكن الساحر أن يدعي به النبوة فإنه يأتي بالخوارق على اختلافها وجوابه أن إضلال الله تعالى للخلق ممكن لكن الله تعالى أجرى عادته بضبط مصالحهم فما يسر ذلك على الساحر.

وكم من ممكن يمنعه الله عزّ وجلّ عن الدخول في العالم لأنواع من الحكم مع أننا سنبين بعد إن شاء الله تعالى الفرق: بين السحر والمعجزات من وجوه، فلا يحصل اللبس والضلال اهـ بزيادة ما **(المقصد الثاني)** السحر على الجملة نوعان الأول ما هو غير خارق للعوائد، والثاني ما هو خارق للعوائد، قاله ابن الشاط والنوع الثاني هو ما عرفه المناوي على الجامع الصغير، بقوله: هو مزاولة النفس الخبيثة لأقوال وأفعال يترتب عليها أمور خارقة اهـ وأشار، بقوله: مزاولة النفس الخبيثة إلى ما قاله الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتابه الملخص السحر، والعين لا يكونان من فاضل، ولا يقعان ولا يصحان منه أبداً لأن من شرط السحر الجزم بصدور الأثر.

وكذلك أكثر الأعمال من شرطها الجزم، والفاضل المتبحر في العلوم يرى وقوع ذلك من الممكنات التي يجوز أن توجد، وأن لا توجد فلا يصح لفاضل أصلاً وأما العين، فلا بدّ فيها من فرط التعظيم للمرئي، والنفس الفاضلة لا تصل في تعظيم ما تراه إلى هذه الغاية.

وأما قول الأصحاب: أنه علامة الكفر، فمشكل لأنا نتكلم في هذه المسألة باعتبار الفتيا، ونحن نعلم أن حال الإنسان في تصديقه لله تعالى، ورسله بعد عمل هذه العقاقير كحاله قبل ذلك، والشرع لا يخبر على خلاف الواقع.

فإن أرادوا الخاتمة فمشكل أيضاً لأنا لا نكفر في الحال بكفر واقع في المآل، كما أنا لا نجعله مؤمناً في الحال بإيمان وقع في المآل، وهو يعبد الأصنام الآن بل الأحكام الشرعية تتبع أسبابها وتحققها لا توقعها، وإن قطعنا بوقوعها كما أنا نقطع بغروب الشمس وغير ذلك، ولا نرتب مسبباتها قبلها.

وأما قول أصحابنا: في التردد إلى الكنائس وأكل الخنزير وغيره، فإنما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا، وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمناً، فالذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء أصحابنا أنا لا نكفره حتى يثبت أنه من السحر الذي كفر الله به، أو يكون سحراً مشتملاً على كفر كما قاله الشافعي: وأما قول مالك: أن تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية الإشكال.

فقد قال الطرطوشي: وهو من سادات العلماء أنه إذا وقف لبرج الأسد وحكى القضية إلى آخرها فإن هذا سحر فقد تصوره، وحكم عليه بأنه سحر، فهذا هو تعلمه فكيف يتصور شيئاً لم يعلمه؟ وأما قوله: لا يتصور التعلم إلا بالمباشرة كضرب العود، فليس كذلك بل كتب السحرة مملوءة من تعليمه، ولا يحتاج إلى ذلك بل هو كتعلم أنواع الكفر الذي لا يكفر به الإنسان كما نقول: أن النصارى يعتقدون في عيسى عليه السلام كذا، والصابئة

. . . .

فلذلك لا يصح السحر إلا من العجائز، والتركمان أو السودان، ونحو ذلك من النفوس الجاهلة ا هـ.
لكن قال ابن الشاط: وما قاله الفخر يتوقف على الاختبار والتجربة، ولا نعلم صحة ذلك من سقمه قال: وقول الشهاب في الفرق الواقع في نفس الأمر بين المعجزات في النبوات وبين السحر وأنواعه، والطلسمات وغيرها من الحقائق، ونحوها إن المعجزة ما خلق الله في العالم عند تحدي الأنبياء بلا سبب في العادة أصلاً كفلق البحر، وسير الجبال في الهواء، فإن الله تعالى لم يجعل في العالم عقاراً يفلق البحر أو يسير الجبال في الهواء ونحو ذلك.

وأما السحر وأنواعه، والطلسمات ونحوها فهي ما خلق الله في العالم بأسباب في العادة تترتب عليها غير أن تلك الأسباب لم تحصل لكثير من الناس بل لقليل منهم فهي كالعقاقير التي تعمل منها الكيمياء أي نقل الشيء من حالة إلى حالة أعلى منها كتصيير النحاس ذهباً أو فضة، إلا أنهما دون الخلقة الأصلية.

نعم ما كان فيه الكبريت الأحمر يكون ذهبه، وفضته جيداً كالخلقة وقد رئي الكبريت الأحمر في تركة أيرم أبي زيد القيرواني وتركة أبي عمران الفاسي، واستدل بذلك على جواز عمل الكيمياء إذا كان المعمول بها لا يتبدل، ولا يتغير كما في شرح رشد الغافل للعلوي والحشائش التي يعمل منها النفط الذي يحرق الحصون والصخور والدهن الذي من أدهن به لم يقطع فيه حديد، وكالسمندل الحيوان الذي لا تعدو عليه النار، ولا يأوي إلا فيها ونحو ذلك من الأمور الغريبة قليلة الوقوع في العالم.

يعتقدون في النجوم كذا، ونتعلم مذاهبهم، وما هم عليه على وجهه حتى نرد عليهم ذلك فهو قربة لا كفر، وقد قال بعض العلماء: إن كان تعلم السحر ليفرق بينه، وبين المعجزات كان ذلك قربة، وكذلك نقول: أن عمل السحر بأمر مباح ليفرق به بين المجتمعين على الزنا، أو قطع الطريق بالبغضاء والشحناء أو يفعل ذلك بجيش الكفر فيقتلون به ملكهم هذا كله قربة، أو يصنعه محبة بين الزوجين، أو مع جيش الإسلام فتأمل هذه المباحث كلها: فالموضع مشكل جداً، وقول الطرطوشي: إذا قال صاحب الشرع: من دخل الدار فهو كافر قضينا بكفره عند دخول الدار فهو فرض محال، ولا يخبر صاحب الشرع عن إنسان بالكفر إلا إذا كفر.

وقولهم: هو دليل الكفر ممنوع، وقولهم: لأن صاحب الشرع أخبر بذلك في الكتاب العزيز. قلنا: حمل الآية على ما هو كفر من السحر لا محال فيه غايته دخول التخصيص في العموم بالقواعد، وهذا هو شأننا في العمومات.

وأما التكفير بغير سبب الكفر فهو خلاف القواعد، ولا شاهد له في الاعتبار، وأي دليل دلنا على أن تعلم السحر، أو تعليمه لا يكون إلا بالكفر. وقوله تعالى: ﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر﴾ [البقرة، ١٠٢] فالجواب عنه أن قوله: ﴿يعلمون الناس السحر﴾ نمنع أنه تفسير لقوله: ﴿كفروا﴾ بل أخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر، وإنما يتم المقصود إذا كانت الجملة الثانية مفسرة للأولى سلمنا أنها مفسرة لها، لكن يتعين حمله على أن ذلك السحر كان مشتملاً على الكفر، وكانت الشياطين تعتقد

. . . .

وإذا وجدت أسبابها وجدت على العادة فيها.

فليس فيها شيء خارق للعادة بل هي عادة جرت من الله بترتيب مسبباتها على أسبابها ا هـ مع زيادة إن كان يريد إن جميع ما يحدث عن السحر فهو معتاد، وليس فيه ما هو خارق.

فليس ذلك بصحيح فإن أكثر الأشعرية أو جميعهم يجوزون خرق العادة على يد الساحر إلا أن يقول بالجواز وعدم الوقوع فلا، أدري من يعلم ذلك ا هـ.

قلت: وهذا الخلاف بين الأصل وابن الشاط في أنه هل يجوز أن يكون منه خارق أو لا، بل جميع ما يحدث عنه معتاد مبني على الخلاف المار في أنه هل يقع فيه ما ليس مقدوراً للبشر كالمقدور لهم أو لا يقع فيه إلا ما هو مقدور لهم، وعلى ما لابن الشاط، فلا يصلح فارقاً ما ذكر عنه أنه فرق واقع في نفس، الأمر، بل يتعين الفرقان الباقيان في كلامه اللذان قال: أنهما باعتبار الظاهر لكن لا كما قال بل باعتبار نفس الأمر (الفرق الأول) إن السحر وما يجري مجراه يختص بمن عمل له حتى أن أهل هذه الحرف إذا استدعاهم الملوك، والأكابر ليبينوا لهم هذه الأمور على سبيل التفرج يطلبون منهم أن تكتب أسماء كل من يحضر ذلك المجلس، فيصنعون صنعهم لمن يسمى لهم، فإن حضر غيرهم لا يرى شيئاً مما رآه الذين سموا أولاً بخلاف المعجزة فإنها تظهر لمن عملت له، ولغيره قال العلماء وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين﴾ [الشعراء، ٣٣] أي كل ناظر ينظر إليها على الإطلاق ا هـ.

موجب تلك الألفاظ. كالنصراني إذا علم المسلم دينه فإنه يعتقد موجبه، وأما الأصولي إذا علم تلميذه المسلم دين النصراني ليرد عليه، ويتأمل فساد قواعده فلا يكفر المعلم ولا المتعلم، وهذا التقييد على وفق القواعد وأما جعل التعلم والتعليم مطلقاً كفراً فهو خلاف القواعد، ولنقتصر على هذا القدر من التنبيه على غور هذه المسألة.

(المسألة الرابعة) الفرق بين المعجزات في النبوات، وبين السحر وغيره مما يتوهم أنه من خوارق العادات هذه مسألة عظيمة الوقع في الدين. وأشكلت على جماعة من الأصوليين، والتبست على كثير من الفضلاء المحصلين. والفرق بينهما من ثلاثة أوجه. فرق في نفس الأمر باعتبار الباطن، وفرقان باعتبار الظاهر.

أما الفرق الواقع في نفس الأمر فهو أن السحر والطلسمات والسيمياء، وهذه الأمور ليس فيها شيء خارق للعادة. بل هي عادة جرت من الله بترتيب مسبباتها على أسبابها، غير أن تلك الأسباب لم تحصل لكثير من الناس بل للقليل منهم، كالعقاقير التي تعمل منها الكيمياء، والحائش التي يعمل منها النفط الذي يحرق الحصون والصخور، والدهن الذي من أدهن به لم يقطع فيه حديد والسمندل الحيوان الذي لا تعدو عليه النار، ولا يأوي إلا فيها هذه كلها، ونحوها في العالم أمور غريبة قليلة الوقوع، وإذا وجدت أسبابها وجدت على العادة فيها، وكذلك إذا وجدت أسباب السحر الذي أجرى الله به العادة حصل، وكذلك السيمياء وغيرها كلها جارية على أسباب عادية غير أن الذي يعرف تلك الأسباب قليل من الناس.

. . . .

قال ابن الشاط، وإنما يظهر ذلك لمن جربه، وتكررت منه التجربة، وقل من يجربه ا هـ **(والفرق الثاني)** أن الظاهر من قرائن الأحوال المفيدة للعلم القطعي الضروري المحتفة بالأنبياء عليهم السلام مفقودة في حق غيرهم، فتجد النبي عليه الصلاة والسلام أفضل الناس نشأة، ومولداً ومزية وخلقاً وخلقاً وصدقاً وأدباً وأمانة وزهادة وإشفاقاً ورفقاً، وبعداً عن الدناآت، والكذب والتمويه الله أعلم حيث يجعل رسالاته، ثم أصحابه يكونون في غاية العلم، والنور والبركة والتقوى، والديانة ألا ترى أن أصحاب رسول الله كانوا بحاراً في العلوم على اختلاف أنواعها من الشرعيات والعقليات، والحسابيات والسياسيات، والعلوم الباطنة والظاهرة حتى يروى أن علياً رضي الله عنه جلس عند ابن عياض رضي الله عنهما يتكلم في الباء من بسم الله من العشاء إلى أن طلع الفجر مع أنهم لم يدرسوا ورقة، ولا قرؤا كتاباً ولا تفرغوا من الجهاد وقتل الأعداء، وإنما كانوا على هذه الحالة ببركته ﷺ حتى قال بعض الأصوليين: لو لم يكن لرسول الله ﷺ معجزة إلا أصحابه لكفوه في إثبات نبوته.

وكذلك ما علم من فرط صدقه الذي جزم به أولياؤه وأعداؤه، وكان يسمى في صغره الآمين إلى غير ذلك مما هو مبسوط في موضعه فما من نبي إلا وله من هذه القرائن الحالية والمقالية العجائب، والغرائب بحيث أن من وقف عليها، وعرفها من صاحبها جزم بصدقه فيما يدعيه جزماً قاطعاً، وجزم إن هذه الدعوى حق.

أما المعجزات فليس لها سبب في العادة أصلاً فلا يجعل الله تعالى في العالم عقاراً يفلق البحر، أو يسير الجبال في الهوى ونحو ذلك، فنحن نريد بالمعجزة ما خلق الله تعالى في العالم عند تحدي الأنبياء على هذا الوجه، وهنا فرق عظيم غير أن الجاهل بالأمرين يقول: وما يدريني أن هذا لا سبب له من جهة العادة، فيقال له: الفرقان الأخيران يذهبان عنك هذا اللبس.

الفرق الأول منهما أن السحر، وما يجري مجراه يختص بمن عمل له حتى أن أهل هذه الحرف إذا استدعاهم الملوك، والأكابر ليبينوا لهم هذه الأمور على سبيل التفرج يطلبون منهم أن تكتب أسماء كل من يحضر ذلك المجلس، فيصنعون صنعهم لمن يسمى لهم، فإن حضر غيرهم لا يرى شيئاً مما رآه الذين سموا.

أولاً قال العلماء: وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين﴾ [الأعراف، ١٠٨] ينظر إليها على الإطلاق، ففارقت بذلك السحر والسيمياء، وهذا فرق عظيم يظهر للعالم والجاهل. الفرق الثاني من الفرقين الظاهر من قرائن الأحوال المفيدة للعلم القطعي الضروري المحتفة بالأنبياء عليهم السلام المفقودة في حق غيرهم فنجد النبي عليه الصلاة والسلام أفضل الناس نشأة ومولداً، ومزيةً وخلقاً وخلقاً وصدقاً وأدباً وأمانة وزهادة وإشفاقاً ورفقاً وبعداً عن الدناآت والكذب والتمويه الله أعلم حيث يجعل رسالاته، ثم أصحاب رسول الله ﷺ كانوا بحاراً في العلوم على اختلاف أنواعها من الشرعيات، والعقليات والحسابيات والسياسات والعلوم الباطنة والظاهرة. حتى يروى أن علياً رضي الله

. . . .

ولذلك لما أخبر رسول الله ﷺ أبا بكر بنبوته، قال له الصديق: صدقت من غير احتياج إلى معجزة خارقة، فنزل فيهما قوله تعالى: ﴿والذي جاء بالصدق، وصدق به﴾ [الزمر، ٣٣] أي محمد جاء بالصدق وأبو بكر وصدق به.

وأما الساحر فعلى العكس من ذلك كله، فلا تجده في موضع إلا ممقوتاً حقيراً بين الناس، ولا تجد أصحابه وأتباعه، وأتباع كل مبطل إلا عد يمين الطلاوة لا بهجة عليهم بحيث تنفر النفوس منهم ولا فيهم من نوافل الخير ولسعادة أثر ا هـ.

قال ابن الشاط وما قاله: في هذا الفرق صحيح، وهو الفرق بين الولي والساحر، فكما أن الاتصاف بالصفات المحمودة دون المذمومة فرق بين النبي والساحر.

كذلك هو الفرق بين الولي، وبينه ثم الفرق بين النبي، والولي بالتحدي مبني على مذهب من يمنع تحدي الولي بالولاية وأما على مذهب من يجيز تحدي الولي بالولاية، فيفرق النبي من الولي بالتحدي بالنبوة ا هـ.

وقال العلقمي كما في العزيزي على الجامع الصغير، والفرق أن السحر يكون بمعاناة أقوال، وأفعال حتى يتم للساحر ما يريد، والكرامة لا تحتاج لذلك بل إنما تقع غالباً اتفاقاً.

وأما المعجزة فتمتاز عن الكرامة بالتحدي أي دعوى الرسالة ا هـ.

عنه جلس عند ابن عباس رضي الله عنهما يتكلم في الباء من بسم الله من العشاء إلى أن طلع الفجر مع أنهم لم يدرسوا ورقة، ولا قرءوا كتاباً، ولا تفرغوا من الجهاد، وقتل الأعداء، ومع ذلك فإنهم كانوا على هذه الحالة ببركته ﷺ. حتى قال بعض الأصوليين: لو لم يكن لرسول الله ﷺ معجزة إلا أصحابه لكفوه في إثبات نبوته، وكذلك ما علم من فرط صدقه الذي جزم به أولياؤه وأعداؤه، وكان يسمى في صغره الأمين إلى غير ذلك مما هو مبسوط في موضعه، فمن وقف على هذه القرائن، وعرفها من صاحبها جزم بصدقه فيما يدعيه جزماً قاطعاً، وجزم بأن هذه الدعوى حق، ولذلك لما أخبر رسول الله ﷺ أبا بكر بنبوته. قال له الصديق: صدقت من غير الاحتياج إلى معجزة خارقة فنزل فيهما قوله تعالى: ﴿والذي جاء بالصدق وصدق به﴾ [الزمر، ٣٣] أي محمد جاء بالصدق وأبو بكر صدق به، فما من نبي إلا وله من هذه القرائن الحالية، والمقالية العجائب والغرائب وأما الساحر فعلى العكس من ذلك كله لا تجده في موضع إلا ممقوتاً حقيراً بين الناس، وأصحابه واتباعه، واتباع كل مبطل عديمين للطلاوة لا بهجة عليهم، والنفوس تنفر منهم، ولا قيم من نوافل الخير والسعادة أثر، فهذه فروق ثلاثة بين البابين، وهي في غاية الظهور لا يبقى معها، ولله الحمد لبس ولا شك لجاهل ولا عالم.

. . . .

والله سبحانه وتعالى أعلم (**المقصد الثالث**) السحر لما كان اسم جنس عبارة عن اعتقاد، ولا يكون إلا كفراً أو قول أو فعل ويكونان تارة كفراً، وتارة غير كفر، وعما هو خارق للعوائد، وغير خارق كما علم مما تقدم عن الأصل وابن الشاط.

وكانت أنواعه الأربعة المتقدمة، والحقائق الخمسة الأخر التي هي من علوم الشر، وهي الخواص المنسوبة للنفوس، والآفاق الطلسمات، والعزائم والاستخدامات كلها تجري مجراه، فيما ذكر تحقق التباسه بهذه الحقائق التسع، وافتقر هذه الحقائق إلى أن تميز عنه.

أما ببيان الخصوص مطلقاً، وقد علم مما مر في السيمياء والهيمياء من أنواعه الأربعة.

وأما ببيان الخصوص من جهة كما في النوعين الباقيين من أنواعه والحقائق الخمسة الأخر المذكورة، وهو يفتقر إلى سبعة وصول لبيان الحقائق السبع المذكورة (**الوصل الأول**) الخواص المنسوبة للحقائق أي الذوات من الحيوانات وغيرها أسرار عظيمة.

وكثيرة أودعها الله تعالى في أجزاء العالم حتى لا يكاد يعرى شيء عن خاصيته، فلا يدخلها فعل البشر بل هي ثابتة كاملة مستقلة بقدر الله تعالى منها ما هو معلوم على الإطلاق كإرواء الماء وإحراق النار، ومنها ما هو مجهول على الإطلاق، ومنها ما يعلمه الأفراد من الناس، وهذه أما مغيرة لأحوال النفوس وهي التي قدمنا أنها نوع من أنواع السحر.

وأما مختصة بانفعالات الأمزجة صحة، أو سقماً كالأغذية والأدوية من الجماد والنبات، والحيوان المسطورة في كتبه الأطباء والعشابين والطبائعيين، وهذه من علم الطب لا من علم السحر.

قاله الأصل وسلمه ابن الشاط (**الوصل الثاني**) الرقي ألفاظ خاصة يحدث عندها الشفاء من الإسقام والأدواء والأسباب المهلكة، وهذه الألفاظ منها ما هو مشروع كالفاتحة والمعوذتين.

. . . .

. . . .

وكقوله تعالى: ﴿ولما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها﴾ [يوسف، ٦٨] تقرأ سبع مرات عند دخول محل لقضاء حاجة، ما وكقوله تعالى: ﴿ولما سكت عن موسى الغضب﴾ [الأعراف، ١٥٤] إلى يرهبون سبع مرات لتعطيف القلوب وتسكين غضب الملوك ومنها ما هو غير مشروع كرقي الجاهلية، والهند وغيرهم لأنه ربما كان كفراً أو محرماً.

ولذلك نهى مالك، وغيره عن الرقي بالعجمية، وغير المشروع، قد يحدث ضرراً، فيقال له: السحر، ولا يقال لفظ الرقي عليه كما تقدم، قال الأصل، وقد نهى علماء العصر عن الرقية التي تكتب، في آخر جمعة من شهر رمضان لما فيها من اللفظ الأعجمي.

ولأنهم يشتغلون بها عن الخطبة، ويحصل بها مع ذلك مفاسد اهـ.

وفي الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي.

وإن كان أصل الدعاء والأذكار غير مشروع كالتي يزعم العلماء، أنها مبنية على علم الحروف، وهو الذي اعتنى به البوني وغيره ممن حذا حذوه أو قاربه فهي بدعة حقيقة مركبة فإن ذلك العلم فلسفة الطف من فلسفة معلمهم الأول، وهو أرسطاطاليس فردوها إلى أوضاع الحروف، وجعلوها هي الحاكمة في العالم، وربما أشاروا عند العمل بمقتضى تلك الأذكار وما قصد بها إلى تحري الأوقات والأحوال الملائمة لطبائع الكواكب ليحصل التأثير عندهم وحياً فحكموا العقول والطبائع كما نرى وتوجهوا شطرها وأعرضوا عن رب العقل والطبائع، وإن ظنوا إنهم يقصدونه اعتقاداً في استدلالهم بصحة ما انتحلوا على وقوع الأمر وفق ما يقصدونه.

فإذا توجهوا بالذكر، والدعاء المفروض على الفرض المطلوب حصل سواء علهيم أنفعاً كان أم ضراً، وخيراً كان أم شراً، ويبنون على ذلك اعتقاد بلوغ النهاية في إجابة الدعاء أو حصول نوع من كرامات الأولياء كلاً ليس طريق ذلك التأثير من مرادهم، ولا كرامات الأولياء من نتتاج أورادهم، فلا تلاقي بين الأرض والسماء، ولا مناسبة بين النار، والماء وحصول التأثير حسبما قصدوا هو في الأصل من قبيل الفتنة التي اقتضاها في الخلق ذلك تقدير العزيز العليم، فالنظر إلى وضع الأسباب والمسببات أحكام وضعها الباري تعالى في النفوس يظهر عندها ما شاء الله من التأثيرات على نحو ما يظهر على المعيون عند الإصابة وعلى المسحور عند عمل السحر بل هو بالسحر أشبه لاستمدادها من أصل واحد وشاهده ما جاء في الحديث الصحيح الذي خرجه مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن الله يقول: «**أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا دعاني**» وفي بعض الروايات أنا عند ظن عبدي، فليظن بي ما شاء وشرح هذه المعاني لا يليق بما نحن فيه اهـ **(الوصل الثالث)** خواص النفوس بمعنى مقتض الأمزجة والطبائع نوع خاص من الخواص المودعة في العالم، فالحيوانات لا تكاد تتفق طبائعها بل نقطع بأنه ولو عظم شبه، فرد منها بفرد آخر لا بدّ من فرق بينهما، وذلك إن التباين لما حصل في الصفات على الإطلاق وجب حصوله في الأمزجة على الإطلاق ألا ترى إن نفساً من الأناسي طبعت على الشجاعة إلى الغاية، ونفساً على الجبن إلى الغاية، ونفساً على الشر إلى الغاية، ونفساً على الخير إلى الغاية ونفساً يهلك ما عظمته، وهو المسمى بالعين، وليس كل أحد يؤذي بالعين وأحوال من يؤذي بها مختلفة فمنهم من يصيد الطير في الهوى، ويقلع الشجر العظيم من القرى، ومنهم من لا يصل بها إلا إلى

. . . .

. . . .

التمريض اللطيف، ونحوه ونفساً على صحة الحزر بحيث لا يخطيء الغيب عند شيء مخصوص، ولا يتأتى له ذلك في غيره.

فلذلك تجد بعضهم لا يخطيء في علم الرمل أبداً وآخر لا يخطيء في أحكام النجوم أبداً وآخر لا يخطيء في علم الكف أبداً، وآخر لا يخطيء في علم السير أبداً لأن نفسه طبعت على ذلك، ولم تطبع على غيره فمن توجت نفسه لطلب الغيب عند ذلك الفعل الخاص أدركته بخاصيتها فقط لا لأن النجوم فيها شيء، ولا الكتف ولا الرمل، ولا بقيتها بل هي خواص نفوس فقط ألا ترى أن بعضهم يجد صحة أعماله في ذلك، وهو شاب فإذا صار كبيراً فقدها لأن القوة نقصت عن تلك الحدة التي كانت في الشبوبية، وقد ذهبت.

قلت: ثم إن خواص النفوس على قياس ما تقدم في خواص الحقائق منها ما هو معروف على الإطلاق كخواص النفوس المذكورة ومنها ما هو مجهول على الإطلاق.

ومنها ما يعلمه من الناس الأفراد قال الأصل: كجماعة في الهند إذا وجهوا أنفسهم لقتل شخص انتزعوا قلبه من صدره بالهمة والعزم، وقوة النفس.

فإذا مات وشق صدره لا يوجد فيه قلبه ويجربون بالرمان، فيجمعون عليه هممهم، فلا توجد فيه حبة ا هـ، ومن حيث أن هذا لا يعلمه إلا الأفراد من الناس.

قال ابن الشاط وما حكاه عن الهند لا أدري صحته من سقمه ا هـ قال الشيخ عبد الله العلوي الشنقيطي في شرحه على نظمه رشد الغافل: إن مص دماء القلب، أو نزع القلب نفسه منه ما يكون عن طبع كما هو من جماعة في الهند إذا وجه أحدهم نفسه لقتل شخص انتزع قلبه من صدره بالهمة والعزم إلى آخر ما قاله الأصل وحكاه عن ابن زكري في شرح النصيحة قال: والغالب حصول المص المذكور والنزع عن كسب، وهذا كثير في السودان سواء ولد في أرضهم، أو في أرضنا، وقال قبل وبعض الناس يسمى المص المذكور، والنزع بسغنياً بضم السين المهملة، وضم الغين المعجمة، ونون ساكنة، ومثناة تحية مفتوحة وبعضهم يسميه بالسلالة بفتح السين وتشديد اللام الأولى فألف فلام مخففة فهاء تأنيث ا هـ وسيأتي في وصل الأوفاق ما قاله في شفاء من فعل به ذلك فترقب.

قلت: وهذا النوع ونحوه من خواص النفوس هو الذي يلتبس به السحر كما لا يخفى، قال الأصل: وتبعه ابن زكرى في شرح النصيحة، وخواص النفوس كثيرة لا تعد ولا تحصى.

وإلى تباين الأخلاق والخلق والسجايا والقوى كما أن المعادن.

كذلك الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: **«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»** ا هـ قال ابن الشاط وما قاله من أن في الحديث الإشارة إلى ما ذكره هو الظاهر منه، ويحتمل غير ذلك والله تعالى أعلم ا هـ **(الوصل الرابع)** الأوفاق وتسمى علم الأشكال، وعلم الجداول.

وتسمى الأشكال والجداول بالمثلث والمربع والمخمس ونحوها، أي كسبع السلالة الآتي وهي من الباطل إذا قصد بها إضرار أو نفع من لا يستحق ذلك شرعاً مع ما في ذلك من الجرأة على أسماء الله تعالى، والتصرف فيها لأغراض دنيوية.

ولهذا يقول بعضهم: بابن البوني وأشكاله.

. . . .

. . . .

أما إذا أريد بها غرض لا اعتراض للشرع عليه، فلا بأس به كمثلث الغزالي أي مملوء الوسط لتيسير العسير، وإخراج المسجون وإيضاع الجنين من الحمل، وتيسير الوضع، وكل ما هو من هذا المعنى، ونسب للغزالي لأنه كان يعتني به كثيراً وإلا فقد قال بعضهم إن هذا المثلث بصورته الآتية يسمى بخاتم أبي سعيد ا هـ، وكمسبع السلالة الآتي لكنهم ينهون عنها البتة سداً للذريعة كما في شرح سيدي عبد الله العلوي على نظمه رشد الغافل، بتصرف، وزيادة، قال الأصل، والأوفاق ترجع إلى مناسبات الأعداد وجعلها على شكل مخصوص ا هـ.

قال ابن الشاط تسامح في قوله: أنها ترجع الخ.

فإنها ليست كذلك، بل هي راجعة إلى المساواة بحسب جمع ما في كل سطر من بيوت مربعاتها وجميع ما في البيوت الواقعة على القطر ا هـ، والشكل المخصوص.

ب		د
و		ح

أما مثلث كمثلث بدوح يكتب إذا أريد جلب خير في كاغد أو رق غزال.

هكذا ومثلث أجهزط يكتب إذا أريد دفع شر في كاغد أو رق غزال.

	ط	
ز	هـ	ج
	ا	

هكذا ثم يعلق في العنق وكمثلث الكلمتين المذكورتين يكتب إذا أريد كل من جلب الخير ودفع الشر، ويرقم في خاناته.

أما حروف الكلمتين هكذا وأما أعداد كل حرف منهما بحاسب الجمل الكبير.

ب	ط	د
ز	هـ	ج
و	ا	ح

هكذا وضابطه على اصطلاحهم أنك لو جمعت الحروف المفردة في كل خانة من الخانات الثلاث من أي جهة أفقية أو عمودية، أو مستطيلة يكون مجموعها واحداً، وهو عدد (١٥) وإن تكون الأرقام المكتوبة في الأركان الأربعة من الخاتم زوجية، وتسمى مزدوجات المثلث، والأرقام المكتوبة في الخانات الأخرى فردية، وتسمى مفردات المثلث قاله بعضهم والخاتم المرقوم في خاناته كل من حروف الكلمتين أو إعدادها هو خاتم أبي حامد الغزالي مملوء الوسط، قلت وذكر لي بعض الأفاضل أن للغزالي مثلثاً أيضاً خالي الوسط وبين لي كيفية وضعه وما يبدأ به من خاناته وما يليه، وما يختم به برقم واحد على ما يبدأ به واثنين على ما يليه.

٢	٩	٤
٧	٥	٣
٦	١	٨

وهكذا إلى ثمانية، وإن صورته.

جبرائيل

١٥	٣٥	١٦
٣٤		٣٢
١٧	٣١	١٨

(على جانبي الجدول: عزرائيل، ميكائيل؛ وتحته: إسرافيل)

هكذا جبرائيل وضابطه أنك لو جمعت أعداد الخانات العمودية أو المستطيلة أو الخانتين الأفقية لكان مجموع كل من الخانات والخانتين الأفقية واحداً، وهو عدد (٦٦). وأنك تكتب في وسطه الخالي حاجتك التي تريد قضاءها.

وتبتدي بعدد (٣١) وتختم بعدد (٣٥) فافهم.

وأما مربع كمربع بدوح الذي ذكره البوني في شمس المعارف

ب	د	و	ح
و	ح	ب	د
ح	و	د	ب
د	ب	ح	و

٢	٤	٦	٨
٦	٨	٢	٤
٨	٦	٤	٢
٤	٢	٨	٦

الكبرى وأنه يكتب في رق طاهر، ويعلق على الشخص لتيسير الفهم، والحفظ والحكمة، لو تعظيم القدر عند الناس، وفي العالم العلوي والسفلي، وعلى المسجون لإطلاقه من السجن سريعاً وعلى الراية لهزم الأعداء من الكفرة، والباغين، وما في معنى ذلك بإذن الله تعالى وأنه إما أن يرقم بالأعداد هكذا وإما أن يوضع محل الأعداد حروف.

هكذا وذكر لكتابته شروطاً.

وإما مخمس وإما مسدس، وإما مسبع كمسبع السلالة الذي ذكر الشيخ عبد الله العلوي في شرحه على نظمه رشد الغافل أنه يكتب لشفاه من فعل به مص الدم أو نزع القلب المسمى بالسلالة هذه الآيات والجدول المسبع بعدها في ورقتين أحداهما تجعل على النار وتبخر له، والأخرى تعلق عليه وصورة كتابة الآيات والجدول.

ف	ج	ش	ث	ظ	خ	ز
ج	ش	ث	ظ	خ	ز	ف
ش	ث	ظ	خ	ز	ف	ج
ث	ظ	خ	ز	ف	ج	ش
ظ	خ	ز	ف	ج	ش	ث
خ	ز	ف	ج	ش	ث	ظ
ز	ف	ج	ش	ث	ظ	خ

هكذا ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه، وفي آذانهم وقراً وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على دبارهم نفوراً.

هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون، كما يئس الكفار من أصحاب القبور وقد نظم بعضهم ضبطه بقوله:

وإن تـــرد لجــدول الـــســلالــة ... فـخـذه بـالـنـظـم وع المقـالـة

بجـدول مـسـبـع بـعـد الآيـات ... مـعـمـر بـذي الحـروف بـالـثـبـات

فـج شـث ظـخـز بـصـدر أول ... وابـدا بـثـانـيـهـا واخـتـم بـأول

وانـح لـذاك الـنـحـو حتـى تـنـتـهـى ... بـيوتـه فـخـذ لـذا الـنـظـم الـشـهـى

قال الأصل: وللأوفاق كتب موضوعة لتعريف كيف توضع حتى تصبر على هذه النسبة من الاستواء، وهي كلما كثرت كان وضعها أعسر، والضوابط الموضوعة لها حسنة نفيسة لا تنخرم إذا عرفت أعني في صورة الوضع.

وأما ما ينسب إليها من الآثار فقليلة الوقوع أو عديمته ا هـ، وقال ابن الشاط ما قاله صحيح وتبعه ابن زكري في شرح النصيحة وكذا الشيخ عبد الله العلوي في شرحه على نظمه رشد الغافل إلا أنه قال: بعد

. . . .

. . . .

ولشفاء من فعل به المص للدم والنزع للقلب المسمى بالسلالة تكتب هذه الآيات والجدول بعدها الخ، وللمعاصر الفاضل الشيخ محمد حبيب الله من أبيات نظمها في مسبع السلالة قوله:

هذا سبع لسحر دافع ... وأنه في بابه لنافع
يعرف عند علماء السر ... مسبع السل مفيد الضر
وهو مجرب فقد جربته ... ونفعه إذ ذاك قد وجدته
وكيف لا، وهو كلام طيب ... والعلماء في أخذه قد رغبوا
وفيه أسماء لمولانا علا ... يحصل نفعها لمن ذا استعملا
ونفعه اشتهر في بلادي ... وظنناً من حاضر وبادي
وهو مضاف لكلام الله ... في خمس آيات على تناهي
تناسب الدفع لكل شر ... لا سيما إن كان شر السحر

وأفادني أن شيخ أشياخه سيدي محمد الخليفة بن الشيخ سيدي المختار السكنتي في كتابه الطرائف اعترض قول الأصل أو عديمته، بأنه غير صحيح بالتجربة، قال وأما قوله فقليلة الوقوع فغير بعيد لفقد شرطها في الناس. وهو التقوى أما إذا تحقق الشرط فتحقق المشروط ضروري ا هـ. والله تعالى أعلم.

(الوصل الخامس) الطلسمات حقيقتها نقش أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك والكواكب على زعم أهل الطلاسم في جسم من المعادن أو غيرها تحدث بها آثار خاصة ربطت بها في مجاري العادات، ولا بدّ مع ذلك من قوة نفس صالحة لهذه الأعمال.

فليس كل النفوس مجبولة على ذلك، بل بعض الناس لا تجري الخاصية المذكورة على يده، فلا بدّ في الطلسم من هذه الأربعة الأول الأسماء المخصوصة، والثاني تعلقها ببعض أجزاء الفلك، والثالث جعلها في جسم من الأجسام، والرابع قوة النفس الصالحة لهذه الأعمال قاله الأصل، وقال ابن الشاط، وهي ممنوعة شرعاً ثم من اعتقد لها فعلاً وتأثيراً.

فذلك كفر وإلا فعلمها معصية غير كفر أما مطلقاً وأما ما يؤدي منها إلى مضرة دون ما يؤدي إلى منفعة.

والله تعالى أعلم ا هـ بلفظه **(الوصل السادس)** العزائم، قال الأصل حقيقتها كلمات وأسماء يزعم أهل هذا العلم أنها تعظمها الملائكة فمتى أقسم عليها بها أطاعت وأجابت وفعلت ما طلب منها فالمعزم يقسم بتلك الأسماء على ذلك الملك، فيحضر القبيل من الجان الذي طلبه أو الشخص منهم.

فيحكم فيه بما يريد وذلك أنهم يزعمون أن سليمان عليه السلام لما أعطاه الله الملك، وجد الجان يعبثون ببني آدم ويسخرون بهم في الأسواق ويختطفونهم من الطرقات.

فسأل الله تعالى أن يولى على كل قبيلة من الجان ملكاً يضبطهم عن الفساد فولى الله تعالى الملائكة على قبائل الجن فمنعوهم من الفساد، ومخالطة الناس، وألزمهم سليمان عليه السلام سكنى القفار، والخراب من الأرض دون العامر ليسلم الناس من شرهم، ويزعمون أيضاً أن لكل نوع من الملائكة أسماء أمرت بتعظيمها، فإذا على القبيل من الجان، أو الشخص منهم ذكر المعزم الأسماء التي تعظمها تلك الملائكة ليحضروا له من عنى وأفسد من الجان ليحكم فيه بما يريد ويزعمون أيضاً أن هذا الباب إنما دخله الخلل

. . . .

. . . .

من جهة عدم ضبط تلك الأسماء فإنها أعجمية لا يدرى ومن صيغها وإن كل حرف منها يشك فيه هل هو بالضم أو الفتح أو الكسر وربما أسقط النساخ بعض حروف الاسم من غير علم فيختل العمل فإن المقسم به لفظ آخر لا يعظمه ذلك الملك.

فلا يجيب فلا يحصل مقصود المعزم قاله الأصل، وصححه ابن الشاط إلا أنه قال: ولم يذكر حكم العزائم في الشرع وينبغي أن يكون حكمها حكم الرقي إذا تحققت وتحقق أن لا محذور في تلك الألفاظ ا هـ.

فافهم (الوصل السابع) الاستخدامات لروحانيات الكواكب وللملوك الجان حقيقتها كلمات خاصة موضوعة في كتب أهل هذا العلم يزعمون أنها إذا حصلت مع البخور الخاص، واللباس الخاص على الذي يباشر البخور ومع الأفعال الخاصة التي استوعبوا في كتبهم اشتراطها كانت روحانية ذلك الكوكب مطيعة له.

وكذلك يكون كل ملك من ملوك الجان مطيعاً له وذلك أنهم يزعمون أن للكواكب إدراكات روحانية فإذا قوبلت الكواكب أو ملوك الجن ببخور خاص، ولباس خاص على الذي يباشر البخور وربما تقدمت منه أفعال خاصة منها ما هو محرم في الشرع كاللواط، ومنها ما هو كفر صريح كالسجود للكواكب، أو ملك الجن.

وكذلك الألفاظ التي يخطاب بها الكواكب أو ملك الجن منها ما هو كفر صريح.

كندائه بلفظ الآلهية، ونحو ذلك ومنها ما هو غير محرم على قدر تلك الكلمات الموضوعة في كتبهم والغالب عليهم الكفر، فلا جرم لا يشتغل بهذه الأمور مفلح قاله الأصل وسلمه ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم (خاتمة) أسأل الله حسنها في تبصرة ابن فرحون قال الباجي قد ذكر الناس في أمر العين وجوهاً أصحها أن يكون الله سبحانه قد أجرى العادة عند تعجب الناظر من أمر، ونطقه دون أن يبرك أن يمرض المتعجب منه أو يتلف أو يتغير لأن العائن إذا برك، وهو أن يقول: بارك الله فيه بطل المعني الذي يخاف من العين، ولم يكن له تأثير فإن لم يبرك أوقع الله ما أجرى به العادة عند ذلك وقد يتلافى ذلك بعد وقوعه بما أمر به النبي ﷺ ا هـ.

وقال ابن العربي الباري: سبحانه هو الخالق لما في السموات والأرض، وليس فيها حركة ولا سكنة ولا كلمة ولا لفظة إلا سبحانه خالقها في العبد وهو مقدرها له هو تعالى رتب أفعاله ورتب أسبابها، ورتب العوائد على أسباب، مثال ذلك العين فإن النفس إذا رأت صورة تستحسنها فغلب ذلك عليها، واستولى ذلك على القلب فإن لم تنطق بحرف لم يخلق الله شيئاً وإن نطقت بالاستحسان، والتعجب من الجمال فقد جرى الله العادة بأنه إذا خلق النطق بالاستحسان والتعجب مثلاً من العائن خلق الله تعالى في بدن المعين المرض، والهلكة على قدر ما يريد الله عزّ وجلّ.

فلذلك نهى العائن عن القول والباري تعالى، وإن كان قد سبق في حكمه الوجود بذلك، فقد سبق من حكمته أن العائن إذا برك سقط حكم فعله، ولم يظهر له أثر والباري سبحانه يرد قضاءه بقضائه ومن حكمته أن جعل وضوء العائن يسقط أثر عينه، وذلك بخاصة لا يعلمها إلا خالق الخاص، والعام.

وكذلك ما يحدث عند قول الساحر، وفعله في جسم المسحور أو ماله وضعه الله تعالى في الأرض

(الفرق الثالث والأربعون والمائتان بين قاعدة قتال البغاة، وقاعدة قتال المشركين)

قال ابن بشير: البغاة هم الذين يخرجون على الإمام يبغون خلعه، أو منع الدخول في طاعته، أو تبغي منع حق واجب بتأويل في ذلك كله. وقاله الشافعي وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم: وما علمت في ذلك خلافاً ويه يمتازون عن المحاربين، ويفترق قتالهم من قتال المشركين بأحد عشر وجهاً أن يقصدوا بالقتال ردعهم لأقتلهم، ويكف عن مدبره ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسراهم ولا تغنم أموالهم، ولا تسبى ذراريهم، ولا يستعان على قتالهم بمشرك، ولا نوادعهم على مال تنصب عليهم الرعادات، ولا تحرق عليهم المساكين ولا يقطع شجرهم، ويمتاز قتالهم عن قتال المحاربين بخمسة يقاتلون مدبرين، ويجوز تعمد قتلهم، ويطالبون بما استهلكوا من دم أو مال في الحرب وغيرها، ويجوز حبس أسراهم لاستبراء أحوالهم، وما أخذوه من الخراج، والزكاة لا يسقط عمن كان عليه كالغاصب، ونقل صاحب الجواهر في هذا الفرع قال: إن ولى البغاة قاضياً أو أخذوا الزكاة، أو أقاموا حد أنفذ ذلك كله. قاله عبد الملك: للضرورة مع التأويل، ورده ابن القاسم كله لعدم الولاية، وبقول عبد الملك قالت الشافعية.

(الفرق الثالث والأربعين والمائتين إلى آخر الفرق الخامس والأربعين والمائتين صحيح)

بمشيئته وحكمته ومن فصول الشريعة وفضلها وحكمتها البالغة ما وضعه الله تعالى من الرقا من إذهاب الأمراض من الأبدان بها وإبطال سحر الساحر، ورد عين العائن عند الاسترقاء بها ودفع كل ضرر بإذن الله تعالى والباري تعالى هو الذي خلق الشفاء عند الاسترقاء كما خلق الشفاء من الداء عند استعمال الدواء ولا حظ للدواء في ذلك ولا يصح في عقل عاقل أن يكون جماد فاعلاً وكما إن الله سبحانه يصرف الأعمال الغريبة داخل البدن بالأدوية.

كذلك يصرفها خارج البدن بالرقا والتعويذ، وقد شاهدنا ذلك.

والشاهد أقوى من الدليل النظري اهـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثالث والأربعون والمائتان بين قاعدة قتال البغاة وقاعدة قتال المشركين، وكذا بينهم وقتالهم بين المحاربين)

فيفرق بينهم وبين المحاربين بوجيهن **(الأول)** البغاة قال ابن بشير هم الذين يخرجون على الإمام يبغون خلعه أو منع الدخول في طاعته، ومنع حق واجب بتأويل في ذلك كله، وقاله الشافعي وأبو حنيفة وأحمد ابن حنبل رضي الله عنهم قال: الأصل وما علمت في ذلك خلافاً اهـ.

والمحاربون جمع محارب، وهو كما في خليل وأقرب المسالك قاطع الطريق لمنع سلوك، أو آخذ مال محترم، ولو لم يبلغ نصاباً والبضع أجرى على وجه يتعذر معه الغوث أو مذهب عقل ولو انفرد، ولو ببلد كمسقى نحو سكران.

(الفرق الرابع والأربعون والمائتان بين قاعدة ما هو شبهة تدرأ بها الحدود والكفارات، وقاعدة ما ليس كذلك)

قاعدة يقع بها الفرق، وهي أن الشبهات ثلاثة شبهة في الوطىء، وشبهة في الموطوأة، وشبهة في الطريق فالشبهة الأولى تعم الحدود والكفارات، ومثالها اعتقاد أن هذه الأجنبية امرأته، ومملوكته أو نحو ذلك، ومثال شبهة الموطوأة الأمة المشتركة إذا وطئها أحد الشريكين، فما فيها من نصيبه يقتضي عدم الحد، وما فيها من ملك غيره يقتضي الحد فيحصل الاشتباه، وهي عين الشهبة كما أن اعتقاد الأولى الذي هو جهل مركب، وغير مطابق يقتضي عدم الحد من حيث أنه معتقد الإباحة وعدم المطابقة في اعتقاده يقتضي

. . . .

لذلك ومخادع مميز لأخذ ما معه بتعذر غوث وداخل زقاق أو دار ليلاً أو نهاراً لأخذ مال بقتال **(الوجه الثاني)** نقل صاحب الجواهر عن عبد الملك: أن البغاة، ولوا قاضيا أو أخذوا الزكاة، أو أقاموا حداً نفذ ذلك كله للضرورة مع التأويل وبه قالت الشافعية: ورده ابن القاسم كله لعدم الولاية.

وليس كذلك المحاربون، ويفرق بين قتالهم وقتال المحاربين بخمسة وجوه **(الأول)** إن المحاربين يقاتلون مدبرين بخلاف البغاة **(الثاني)** أنه يجوز تعمد قتلهم بخلاف البغاة **(الثالث)** أنهم يطالبون بما استهلكوا من دم، أو مال في الحرب وغيرها بخلاف البغاة **(الرابع)** أنه يجوز حبس أسراهم لاستبراء أحوالهم بخلاف البغاة **(الخامس)** أن ما أخذوه من الخراج، والزكاة لا يسقط عمن كان عليه كالغاصب بخلاف البغاة، ويفرق بين قتالهم، وقتال المشركين بأحد عشر وجهاً الأول: أن يقصد بقتالهم ردعهم لا قتلهم بخلاف المشركين الثاني أن يكف عن مدبرهم بخلاف المشركين الثالث أن لا يجهز على جريحهم بخلاف المشركين، الرابع أن لا يقتل أسراهم بخلاف المشركين الخامس أن لا تغنم أموالهم بخلاف المشركين السادس أن لا تسبى ذراريهم بخلاف المشركين، السابع أن لا يستعان على قتالهم بمشرك بخلاف المشركين الثامن أن لا ندعهم على مال بخلاف المشركين التاسع أن لا تنصب عليهم الرعادات بخلاف المشركين العاشر أن لا تحرق عليهم المساكن، بخلاف المشركين الحادي عشر أن لا يقطع شجرهم بخلاف المشركين قاله الأصل، وسلمه ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والأربعون والمائتان بين قاعدة ما هو شبهة تدرأ بها الحدود والكفارات وقاعدة ما ليس كذلك)

وهو أن ضابط الشبهة المعتبرة في إسقاط الحدود والكفارات في إفساد صوم رمضان أمران **(الأمر الأول)** أن لا تخرج عن شبهات ثلاث **(الأولى)** الشبهة في الواطيء كاعتقاد أن هذه الأجنبية امرأته أو مملوكته، أو نحو ذلك، فالاعتقاد الذي هو جهل مركب، وغير مطابق يقتضي عدم الحد من حيث أنه معتقد الإباحة وعدم المطابقة في اعتقاده يقتضي الحد فحصل الاشتباه، وهي عين الشبهة **(الثانية)** الشبهة في الموطوأة كالأمة المشتركة إذا وطئها أحد الشريكين فما فيها من نصيبه يقتضي عدم الحد، وما فيها من ملك غيره يقتضي الحد، فحصل الاشتباه، وهي عين الشبهة **(الثالثة)** الشبهة في الطريق كاختلاف العلماء

الحد، فحصلت الشبهة من الشبهتين، ومثال الثالثة اختلاف العلماء في إباحة الموطؤاة كنكاح المتعة ونحوه، فإن قول المحرم: يقتضي الحد، وقول المبيح: يقتضي عدم الحد فحصلت الشبهة من الشبهتين، فهذه الثلاثة هي ضابط الشبهة المعتبرة في إسقاط الحدود والكفارات في إفساد صوم رمضان غير أن لها شرطاً، وهو اعتقاد مقارنة السبب المبيح.

قال مالك في المدونة، في كتاب الصيام: إذا جامع في رمضان ناسياً فظن أن ذلك يبطل صومه، فتعمد الفطر ثانية، أو امرأة رأت الطهر في رمضان ليلاً فلم تغتسل حتى أصبحت، فظنت أنه لا صوم لمن لم يغتسل قبل الفجر فأكلت، أو مسافر قدم إلى أهله ليلاً فظن أن من لم يدخل نهاراً قبل أن يمسي أن صومه لا يجزئه، وأن له أن يفطر فأفطر، أو عبد بعثه سيده في رمضان يرعي غنماً له على مسيرة ميلين أو ثلاثة فظن أن ذلك سفر فافطر، فليس

. . . .

في إباحة الموطوءة، كنكاح المتعة، ونحوه فإن قول المحرم يقتضي الحد، وقول المبيح يقتضي عدم الحد، فحصل الاشتباه وهي عين الشبهة **(الأمر الثاني)** تحقق شرطها، وهو اعتقاد المقدم مقارنة السبب المبيح وإن أخطأ في حصول السبب، وإلى أمثلة ذلك قال مالك في المدونة في كتاب الصيام إذا جامع في رمضان ناسياً فظن أن ذلك يبطل صومه، فتعمد الفطر ثانية أو امرأة رأت الظهر في رمضان ليلاً فلم تغتسل حتى أصبحت فظنت أنه لا صوم لمن لم يغتسل قبل الفجر فأكلت أو مسافر قدم إلى أهله ليلاً فظن أن من لم يدخل نهاراً قبل أن يمسي أن صومه لا يجزئه، وإن له أن يفطر فأفطر، أو عبد بعثه سيده في رمضان يرعى غنماً له مسيرة ميلين، أو ثلاثة فظن أن ذلك سفر فأفطر فليس على هؤلاء إلا القضاء بلا كفارة ا هـ.

وقال الأصل ونظير هذه الأمثلة في الكفارات في الحدود أن يشرب خمراً يعتقد أنه في الوقت الحاضر خل، أو يطأ امرأة أجنبية يعتقد أنها امرأته أو جاريته في الوقت الحاضر، وضابط الشبهة التي لا تعتبر في إسقاط الحدود والكفارات في فساد صوم رمضان أيضاً أمران **(الأمر الأول)** الخروج عن الشبهات الثلاث المذكورة كمن تزوج خامسة أو مبتوتة ثلاثاً قبل زوج أو أخته من الرضاع أو النسب أو ذات محرم عادماً عالماً بالتحريم، أو انتهك حرمة رمضان بالفطر **(الأمر الثاني)** أن لا يتحقق الشرط المذكور وإلى أمثلته قال ابن القاسم: عقب ما تقدم عن مالك في المدينة في كتاب الصيام، وما رأيت مالكاً يجعل الكفارة في شيء من هذه الوجوه على التأويل إلا امرأة قالت اليوم أحيض: وكان يوم حيضها ذلك فأفطرت أول نهارها، وحاضت في آخره، والذي يقول اليوم يوم جمادي فيأكل في رمضان متعمداً في أول النهار، ولم يمرض في آخره مرضاً لا يقدر على الصوم معه فقال عليهما القضاء والكفارة ا هـ.

وقال الأصل ونظير الحائض والمريض في الكفارات في الحدود أن يشرب خمراً يعتقد أنه سيصير خلاً أو يطأ امرأة يعتقد أنه سيتزوجها فإن الحد لا يسقط، لعدم اعتقاد مقارنة العلم لسببه، قال: ووجه الفرق بين هذه المسائل وبين مسائل تحقق الشرط المتقدمة أن تلك اعتقد فيها المقدم عليها اقتران السبب المبيح فأوقعت الإباحة فيها قبل سببها فالمقدم في هاته مسبب من حيث أن كلاً من المرض، والحائض وصيرورة الخمر خلاً، والعقد على الأجنبية مبيح ومخطيء في التقديم للحكم على سببه، والمقدم في تلك مخطيء في حصول السبب، مصيب في اعتقاده المقارنة، وأنه لم يقصد تقديم الحكم على سببه، فعذر بالتأويل الفاسد في تلك، ولم يعذر في هاته بالتأويل الفاسد، وسر الفرق أن تقديم الحكم على سببه بطلانه مشهور غير

على هؤلاء إلا القضاء بلا كفارة. قال ابن القاسم: وما رأيت مالكاً يجعل الكفارة في شيء من هذه الوجوه على التأويل إلا امرأة قالت: اليوم احيض وكان يوم حيضها ذلك فأفطرت أول نهارها، وحاضت في آخره، والذي يقول: اليوم يوم حماي فيأكل في رمضان متعمداً في أول النهار، ثم يمرض في آخره مرضاً لا يقدر على الصوم معه.

فقال عليهما القضاء والكفارة، ووجه الفرق بين الحائض والمريض، وبين ما تقدم من المسائل أن تلك اعتقد فيها المقدم عليها اقتران السبب المبيح، وفي هاتين اعتقد أنه سيقع فأوقعا الإباحة قبل سببها، فهما مصيبان من حيث أن المرض، والحيض مبيحان مخطئان في التقديم للحكم على سببه، والأول مخطؤن في حصول السبب مصيبون في اعتقاد المقارنة، ولم يقصدوا تقديم الحكم على سببه فعذر، وبالتأويل الفاسد، ولم يعذر الآخران بالتأويل الفاسد وسر الفرق في ذلك أن تقديم الحكم على سببه بطلانه مشهور غير ملتبس في الشريعة، فلا صلاة قبل الزوال، ولا صوم قبل الهلال، ولا عقوبة قبل الجنايات، وهو كثير لا يعد ولا يحصى حتى لا يكاد يوجد خلافه البتة وأما اشتباه صورة الأسباب المبيحة، وتحقيق شروطها ومقاديرها فلا يعلمه إلا الفقهاء الفحول، وتحقيقه عسير على أكثر الناس فكان اللبس فيه عذراً، وما هو مشهور لا يكون اللبس فيه عذراً، ونظير الحائض والمريض في الكفارات في الحدود أن يشرب خمراً يعتقد أنه سيصير خلاً، أو يطأ امرأة يعتقد أنه سيتزوجها، فإن الحد لا يسقط لعدم اعتقاد مقارنة العلم لسببه. بخلاف أن يعتقد أنه في الوقت الحاضر حل، أو هي امرأته أو جاريته في الوقت الحاضر، فهذا لا حد عليه، فيتحصل لك من ذلك الفرق بين مسائل مالك التي اختلف قوله فيها، ويتحصل أيضاً قيد آخر ينعطف على الشبهة فيكون شرطاً فيها، وهو أنا نشترط اعتقاد المقارنة في درء الكفارات، والحدود فهذا هو ضابط الشبهة المسقطة للحدود، والكفارات، وما خرج عن هذه الثلاثة فيه الحد، والكفارة كمن تزوج خامسة أو مبتوتة ثلاثة قبل زوج أو أخته من الرضاع، أو النسب أو ذات محرم عامداً عالماً بالتحريم أو انتهك حرمة رمضان بالفطر، وما خرج عن هذه الثلاثة ففيه الحد، والكفارة.

(سؤال) قلت لبعض الفضلاء: الحديث الذي يستدل به الفقهاء، وهو ما يروى درأو الحدود بالشبهات لم يصح، وإذا لم يكن صحيحاً ما يكون معتمدنا في هذه الأحكام؟

. . . .

ملتبس في الشريعة فلا صلاة قبل الزوال، ولا صوم قبل الهلال، ولا عقوبة قبل الجنايات، وهو كثير لا يعد ولا يحصى حتى لا يكاد يوجد خلافه البتة، وما هو مشهور لا يكون اللبس فيه عذراً.

وأما اشتباه صورة الأسباب المبيحة، وتحقيق شروطه ومقاديرها، فلا يعلمه إلا فحول الفقهاء وتحقيقه عسير على أكثر الناس.

(جوابه) قال لي: يكفينا أن نقول: حيث أجمعنا على إقامة الحد كان سالماً عن الشبهة، وما قصر عن محل الإجماع لا يلحق به عملاً بالأصل حتى يدل دليل على إقامة الحد في صور الشبهات، وهو جواب حسن.

(الفرق الخامس والأربعون والمائتان بين قاعدة القذف إذا وقع من الأزواج للزوجات فإن اللعان يتعدد بتعددهن إذا قذف الزوج زوجاته في مجلس أو مجلسين، وبين قاعدة الجماعة يقذفهم الواحد فإن الحد يتحد عندنا)

فإن قام به واحد سقط كل قذف قبله. وقاله أبو حنيفة. وقال الشافعي: أن قذفهم بكلمات متفرقة فعليه لكل واحد حد. وقاله ابن حنبل: أو بكلمة واحدة فقولان عند الشافعي وأحمد، وبناه الحنفية على أنه حق لله فصح التداخل فيه، وبناه الآخرون على أنه حق لآدمي فيتعدد، ويلزمنا أن يكون عندنا قولان بناءً على أن حد القذف حق لله تعالى أم لا؟ لأن لنا في هذه القاعدة قولين: حكاهما العبدي واللخمي، وغيرهما لنا أن هلال بن أمية العجلاني رمى امرأته بشريك بن سمحاء. فقال له النبي ﷺ: **«حد في ظهرك أو نلتعن»** ولم يقل حدان، وجلد عمر الشهود على المغيرة حداً واحداً مع أن كل واحد منهم قذف

. . . .

فكان اللبس فيه عذراً، قال: وحديث أدرأوا الحدود بالشبهات الذي يستدل به الفقهاء على هذه الأحكام.

وإن لم يصح إلا أن معتمدنا فيها ما قاله بعض الفضلاء من أنه حيث أجمعنا على إقامة الحد كان سالماً عن الشبهة وما قصر عن محل الإجماع لا يلحق به عملاً بالأصل حتى يدل بدليل على إقامة الحد في صور الشبهات ا هـ وهو حسن هذا، تهذيب ما في الأصل، وصححه ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الخامس والأربعون والمائتان بين قاعدة القذف إذا وقع من الزوج الواحد لزوجاته المتعددات يتعدد اللعان يتعددهن قذفهن في مجلس أو مجلسين وبين قاعدة الجماعة يقذفهم الواحد يتحد الحد فيه عندنا)

فإن قام به واحد من الجماعة سقط كل قذف قبله، وقاله أبو حنيفة أيضاً إلا أنه بناه على أن حد القذف حق لله فصح التداخل فيه وقال الشافعي وأحمد بن حنبل أن قذفهم بكلمات متفرقة، فعليه لكل واحدٍ حد، أو بكلمة واحدة، فقولان عندهما وبنيا ذلك على قولهما أن حد القذف حق الآدمي، فيتعدد وعندنا في أن حد القذف حق لله تعالى أم لا قولان حكاهما العبدي واللخمي وغيرهما، فكان يلزمنا أن يكون عندنا قولان بالتعدد كما قال الشافعي وابن حنبل بناءً على أنه حق لآدمي وبالاتحاد كما قلنا، نحن وأبو حنيفة بناءً على أنه حق لله تعالى إلا أن حجتنا على الاقتصار على الاتحاد وجوه **(الوجه الأول)** أن هلال ابن أمية العجلاني رمى امرأته بشريك بن سمحاء، فقال له النبي ﷺ حد في ظهرك أو تلتعن، ولم يقل حدان **(الوجه الثاني)** أن عمر رضي الله عنه جلد الشهود على المغيرة حداً واحداً، مع أن كل واحدٍ منهم قذف المغيرة والمزني بها **(الوجه الثالث)** أن رسول الله ﷺ، قد حد قذفة عائشة رضي الله عنها ثمانين ثمانين رواه

المغيرة والمزني بها، وقد حد رسول الله ﷺ قذفة عائشة رضي الله عنها ثمانين ثمانين رواه أبو داود مع أنهم قذفوا عائشة رضي الله عنها، وصفران ابن المعطل، وقياساً على حد الزنا احتجوا بوجوه. أحدها القياس على الزوجات الأربع، فإنه يحتاج للعانات أربع، وثانيها أنه حق لآدمي فلا يدخله التداخل كالغصب وغيره.

والثالث أنه لا يسقط بالرجوع فلا يتداخل كالإقرار بالمال، والجواب عن الأول وهو الفرق بين القاعدتين أنه إيمان، والإيمان لا تتداخل بخلاف الحدود، فلو وجب لجماعة إيمان لم تتداخل، عن الثاني أنه لا يتكرر في الشخص الواحد فلو غلب فيه حق لآدمي لم يتداخل في الشخص الواحد كما لم يتداخل الإتلاف، وهو الجواب عن الثالث.

(تنبيه) تخيل بعض أصحابنا وجماعة من الفقهاء أن قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور، ٤] أن مقابلة جمع المحصنات بجلد ثمانين يقتضي لغة أن حد الجماعة يكون حداً واحداً ويحصل التداخل وهو المطلوب، وهذا باطل بسبب قاعدة، وهي أن مقابلة الجمع بالجمع في اللغة تارة توزع الأفراد على الأفراد كقوله تعالى: ﴿ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة﴾ [البقرة، ٢٨٣] فلا يصح إلا التوزيع من كل واحد رهن يؤمر به، وكقولنا: الدنانير للورثة، وتارة لا يوزع

. . . .

أبو داود مع أنهم قذفوا عائشة رضي الله عنها وصفوان بن المعطل **(الوجه الرابع)** القياس على حد الزنا **(الوجه الخامس)** إن احتجاجهم بالقياس على قذف الزوج لزوجاته الأربع يحتاج للعانات أربع مدفوع بالفرق بينهم بوجوه **(الأول)** أن اللعان أيمان، والأيمان لا تتداخل، فلو وجب لجماعة أيمان لم تتداخل بخلاف الحدود **(الثاني)** أن أحكام اللعان لما تعددت واختلفت، وهي توجه الحد على المرأة وانتفاء النسب والميراث وتأبد التحريم ووقوع الفرقة أمكن ثبوت براءة هذه دون هذه بحد أو بغير ذلك من الأحكام فناسب أفراد كل واحدة بلعان لتوقع ثبوت بعض تلك الأحكام في بعض دون الباقي، والمقصود بحد القذف واحد وهو التشفي.

وذلك يحصل بجلد واحد **(والثالث)** أن الزوجية مطلوبة للبقاء فناسب التغليظ بالتعدد.

وليس بين القاذف والمقذوف ما يقتضي ذلك **(الوجه السادس)** إن احتجاجه بأن حد القذف حق لآدمي، فلا يدخله التداخل كالغصب أو غيره، وبأنه لا يسقط بالرجوع فلا يتداخل كالإقرار بالمال مدفوعان بأنه لا يتكرر في الشخص الواحد فلو غلب فيه حق الآدمي لم يتداخل في الشخص الواحد كما لم يتداخل الإتلاف **(الوجه السابع)** أن قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النورع، ٤] لا يقتضي لغة من جهة مقابلة جمع المحصنات بجلد ثمانين أن حد الجماعة يكون حداً واحداً، ويحصل التداخل، وإن تخيله الطرطوشي من أصحابنا وجماعة من الفقهاء، وذلك لأن القاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع في اللغة تارة توزع الأفراد على الأفراد كقوله ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة، فلا يصح إلا التوزيع، وأن من كل واحد رهناً يؤمر به، وكقولنا: الدنانير للورثة، وتارة لا يوزع الجمع على الجمع. بل يثبت أحد الجمعين لكل فرد من الجمع الآخر نحو الثمانون جلد القذف أو

الجمع بل يثبت أحد الجمعين لكل فرد من الجمع الآخر نحو الثمانين جلد القذف، أو جلد القذف ثمانون، وتارة يثبت الجمع للجمع، ولا يحكم على الأفراد نحو الحدود للجنايات إذا قصد أن المجموع للمجموع، وتارة يرد اللفظ محتملاً للتوزيع وعدمه. كقوله تعالى: ﴿أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات﴾ [لقمان، ٨] يحتمل أن يكون لكل واحد من المؤمنين عدد جنات بمعنى بساتين داخل الجنة ومنازل، ويحتمل أن توزع فيكون لبعضهم جنة الفردوس، ولبعضهم جنة المأوى، ولبعضهم أهل عليين، وإذا اختلفت أحوال المقابلة بين الجمع بالجمع وجب أن يعتقد أنه حقيقة في أحد هذه الأحوال الثلاث لئلا يلزم الاشتراك أو المجاز، فيبطل الاستدلال به على مقابلة الجماعة المقذوفة بحد واحد كما تخيله الطرطوشي وغيره، فقد تقدم الفرق بين الجماعة المقذوفة، والزوجات بأنها إيمان ومن وجه آخر أن أحكام اللعان تعدد في توجه الحد على المرأة، وانتفاء النسب والميراث، وتأبد التحريم ووقوع الفرقة.

وأما حد القذف فمقصود واحد وهو التشفي. وذلك يحصل بجلد واحد ثم لما اختلفت الأحكام أمكن ثبوت براءة هذه دون هذه، أو بحد أو بغير ذلك من الأحكام فناسب أفراد كل واحدة بلعان لتوقع ثبوت بعض تلك الأحكام في بعض دون الباقي، ومن وجه آخر أن الزوجية مطلوبة للبقاء فناسب التغليظ بالتعدد، وليس بين القاذف والمقذوف ما يقتضي ذلك.

. . . .

جلد القذفة ثمانون، وتارة يثبت الجمع للجمع، ولا يحكم على الأفراد نحو الحدود للجنايات إذا قصد أن المجموع للمجموع وتارةً يرد اللفظ محتملاً للتوزيع وعدمه كقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات﴾ فيحتمل أن يكون لكل واحد من المؤمنين عدد جنات بمعنى بساتين داخل الجنة ومنازل، ويحتمل أن توزع فيكون لبعضهم جنة الفردوس ولبعض جنة المأوى، ولبعضهم أعلى عليين.

وإذا اختلفت أحوال مقابلة الجمع بالجمع وجب أن يعتقد أنه حقيقة في أحد هذه الأحوال الثلاث لئلا يلزم الاشتراك أو المجاز، فيبطل استدلال الطرطوشي وجماعة الفقهاء به على مقابلة الجماعة المقذوفة، بحد واحد هذا تهذيب ما في الأصل وصححه ابن الشاط قلت: وفي نفسي شيء من قول الأصل: وجب أن يعتقد أنه حقيقة الخ، وذلك أنه إن أراد حقيقة في أحد هذه الأحوال الثلاث بلا تعيين لذلك الأحد، وإنما يتعين بالقرينة كان هذا عين الاشتراك، فلا يصح قوله: لئلا يلزم الاشتراك وإن أنه حقيقة في أحدها مع التعيين كان هذا هو الحقيقة، والمجاز، فلا يصح قوله، أو المجاز نعم قد يقال أراد بالحقيقة الماهية الكلية الصادقة على الأفراد الثلاثة كالإنسان على أفراده، فيصح قوله لئلا يلزم الخ بشقيه، ويكون استعماله في واحدٍ من الثلاث حقيقة إن كان من حيث كونه فرداً ومجازاً إن كان من حيث خصوصه على الصحيح، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والأربعون والمائتان بين قاعدة الحدود، وقاعدة التعازير من وجوه عشرة)

(أحدها) أنها غير مقدرة واختلفوا في تحديد أكثره، واتفقوا على عدم تحديد أقله، فعندنا هو غير محدود بل بحسب الجناية والجاني والمجني عليه. وقال أبو حنيفة: لا يجاوز به أقل الحدود، وهو أربعون حد العبد بل ينقص منه سوط، وللشافعي في ذلك قولان لنا إجماع الصحابة، فإن معن بن زائدة زور كتاباً على عمر رضي الله عنه، ونقش خاتماً مثل خاتمه، فجلد مائة فشفع فيه قوم. فقال: اذكروني الطعن، وكنت ناسياً فجلده مائة أخرى، ثم جلده بعد ذلك مائة أخرى، ولم يخالفه أحد فكان ذلك إجماعاً، ولأن الأصل مساواة العقوبات للجنايات احتجوا بما في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تجلدوا فوق عشر في غير حدود الله تعالى**» والجواب أنه خلاف مذهبهم فإنهم يزيدون على العشر، أو لأنه محمول على طباع السلف رضي الله عنهم. كما قال الحسن: إنكم لتأتون

قال:

(الفرق السادس والأربعون والمائتان بين قاعدة الحدود، وقاعدة التعازير من وجوه).

قلت: جميع ما قاله في هذا الفرق: صحيح. لكنه أغفل من الأجوبة عن قوله ﷺ: «**لا تجلدوا فوق عشر جلدات في غير حد من حدود الله**». أصحها وأقواها، وهو أن لفظ الحدود في لفظ الشرع ليس مقصوراً على الزنا، وشبهه بل لفظ الحدود في عرف الشرع متناول لكل مأمور به ومنهي عنه، فالتعليق على هذا من جملة حدود الله تعالى، فإن قيل: الحديث يقتضي مفهومه أنه يجلد عشر جلدات، فما دونها في غير الحدود، فما المراد بذلك؟ فالجواب أن المراد به جلد غير المكلفين كالصبيان والمجانين

(الفرق السادس والأربعون والمائتان بين قاعدتي الحدود والتعازير)

وهو من عشرة وجوه (**الوجه الأول**) إن الحد مقدر شرعاً، والتعزير غير مقدر شرعاً بل قد اتفقوا على عدم تحديد أقله، واختلفوا في تحديد أكثره فعندنا هو غير محدود بل بحسب الجناية والجاني والمجني عليه.

وفي تبصرة ابن فرحون قال المازري في بعض الفتاوى وأما تحديد العقوبة فلا سبيل إليه عند أحد من أهل المذهب، وقال في المعلم ومذهب مالك رحمه الله تعالى أنه يجيز في العقوبات فوق الحد، وقال فيه أيضاً، ومشهور المذهب أنه يزاد على الحدود، وقد أمر مالك بضرب رجل وجد مع صبي قد جرده وضمه إلى صدره فضربه أربعمائة فانتفخ ومات، ولم يستعظم مالك ذلك ا هـ المراد قال الأصل: لنا وجهان (**الأول**) إجماع الصحابة فإن معن بن زائدة زور كتاباً على عمر رضي الله عنه، ونقش خاتماً مثل نقش خاتمه فجلده مائة، فشفع فيه قوم فقال: اذكرتموني الطعن، وكنت ناسياً فجلده مائة أخرى ثم جلده بعد ذلك مائة أخرى ولم يخالفه أحد.

أموراً هي في أعينكم أدق من الشعر إن كنا لنعدها من الموبقات، فكان يكفيهم قليل التعزير، ثم تتابع الناس في المعاصي حتى زوروا خاتم عمر رضي الله عنه، وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور ولم يرد رضي الله عنه نفسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الأسباب.

(وثانيها) من الفروق أن الحدود واجبة النفوذ، والإقامة على الأئمة، واختلفوا في التعزير. وقال مالك وأبو حنيفة: إن كان لحق الله تعالى وجب كالمحدود إلا أن يغلب على ظن الإمام أن غير الضرب مصلحة من الملامة والكلام. وقال الشافعي: هو غير واجب على الإمام إن شاء أقامه، وإن شاء تركه. احتج الشافعي رضي الله عنه بما في الصحيح أن رسول الله ﷺ لم يعزر الأنصاري الذي قال له: في حق الزبير في أمر السقي إن كان ابن عمتك يعني فسامحته، ولأنه غير مقدر فلا يجب كضرب الأب والمعلم والزوج، والجواب عن الأول أنه حق لرسول الله ﷺ فجاز له تركه بخلاف حق الله تعالى لا يجوز له تركه. كقوله تعالى: ﴿كونوا قوامين بالقسط﴾ [النساء، ١٣٥] فإذا قسط فتجب إقامته، وعن الثاني

والبهائم والله تعالى أعلم، وأغفل أيضاً التنبيه على ضعف قول إمام الحرمين: أن الجناية الحقيرة تسقط عقوبتها، وبيان ضعف ذلك القول بل بطلانه أن قوله: العقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيها ردعاً قول: متناف من جهة أنه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجناية إلا أنها تؤثر فيها العادة الجارية ردعاً، فإن كانت بحيث لا تؤثر ردعاً فليست بصالحة لها. هذا أمر لا خفاء به، ولا إشكال والله تعالى أعلم، وجميع ما قاله في الفروق الثلاثة بعده: صحيح، أو نقل وترجيح.

فكان ذلك إجماعاً وفي التبصرة قال المازري: وضرب عمر رضي الله عنه منيعاً أكثر من الحد أي ولم ينكر عليه أحد من الصحابة والا لورد (الثاني) أن الأصل مساواة العقوبات للجنايات قال الأصل: وقال أبو حنيفة: لا يجاوز به أي بالتعزير أقل الحدود وهو أربعون حد العبد بل ينقص منه سوط، وللشافعي في ذلك قولان، وفي التبصرة، وبقول أبي حنيفة قال الشافعي: وقال أيضاً لا يبلغ عشرين وفيها أيضاً، ولم يزد أحمد بن حنبل في العقوبات على العشرة قال الأصل: واحتجوا بما في الصحيحين إن رسول الله ﷺ قال: لا تجلدوا فوق عشر جلدات في غير حد من حدود الله وأجاب أصحابنا عنه بأجوبة منها قال ابن الشاط: واغفله الشهاب، وهو أصحها وأقواها إن لفظ الحدود في لفظ الشرع ليس مقصوراً على الزنا وشبهه بل لفظ الحدود في عرف الشرع متناول لكل مأمور به، ومنهي عنه فالتعليق على هذا من جملة حدود الله تعالى، والمراد بغير حدود الله في الحديث جلد غير المكلفين كالصبيان والمجانين، والبهائم فافهم ا هـ.

وعبارة المعلم كما في التبصرة وتأول أصحابنا الحديث على أن المراد بقوله: في غير حد الخ أي في غير حق من حقوق الله تعالى وإن لم يكن من المعاصي المقدر حدودها لأن المعاصي كلها من حدود الله تعالى ا هـ، ومنها أن الحديث مقصور على زمنه عليه الصلاة والسلام لأنه كان يكفي الجاني منه هذا القدر كما في المعلم قال الأصل أي هو محمول على طباع السلف رضي الله عنهم كما قال الحسن أنكم لتأتون أموراً هي في أعينكم أدق من الشعر، وإن كنا لنعدها من الموبقات، فكان يكفيهم قليل التعزير، ثم تتابع الناس في

أن غير المقدر قد يجب كنفقات الزوجات والأقارب، ونصيب الإنسان في بيت المال غير مقدر، وهو واجب، ولأن تلك الكلمات كانت تصدر لجفاء الأعراب لا لقصد السب.

(وثالث الفروق) أن التعزير على وفق الأصل من جهة اختلافه باختلاف الجنايات، وهو الأصل بدليل الزنا مائة، وحد القذف ثمانون، والسرقة القطع والحرابة القتل، وقد خولفت القاعدة في الحدود دون التعازير فسوى الشرع بين سرقة دينار وسرقة ألف دينار، وشارب قطرة من الخمر، وشارب جرة في الحد مع اختلاف مفاسدها حداً وعقوبة الحر والعبد سواء مع أن حرمة الحر أعظم لجلالة مقداره. بدليل رجم المحصن دون البكر لعظم مقداره. مع أن العبيد إنما ساوت الأحرار في السرقة، والحرابة لتعذر التجزئة بخلاف الجلد، واستوى الجرح اللطيف الساري للنفس، والعظيم في القصاص مع تفاوتهما، وقتل الرجل العالم الصالح التقي الشجاع البطل مع الوضيع.

(الرابع) من الفروق أن التعزير يرَ تأديب يتبع المفاسد، وقد لا يصحبها العصيان في كثير من الصور كتأديب الصبيان، والبهائم والمجانين استصلاحاً لهم مع عدم المعصية، وجاء في هذا الفرق فرع، وهو أن الحنفي إذا شرب النبيذ ولم يسكر قال مالك: أحده، ولا أقبل شهادته لأن تقليده في هذه المسئلة لأبي حنيفة لا يصح لمنافاتها للقياس الجلي على الخمر، ومخالفة النصوص الصحيحة ما أسكر كثيره فقليله حرام. وقال الشافعي رضي الله عنه: أحده، وأقبل شهادته أما حده فللمفسدة الحاصلة من التوسل لإفساد العقل، وأما قبول

. . . .

المعاصي حتى زوروا خاتم عمر رضي الله عنه، وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز تحدث الناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور.

ولم يرد رضي الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الأسباب **(ومنها)** أنه لا يوافق ظاهر الحديث إلا مذهب أحمد بن حنبل.

وأما الأحناف والشافعية فإنهم يزيدون على العشر، فظاهر الحديث خلاف مذهبهم **(والوجه الثاني)** من الفروق أن الحدود واجبة النفوذ والإقامة على الأئمة واختلفوا في التعزير، فقال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله تعالى إن كان لحق الله تعالى وجب كالحدود إلا أن يغلب على ظن الإمام أن غير الضرب من الملامة، والكلام مصلحة أي وإن كان لحق آدمي لم يجب، وفي تبصرة ابن فرحون فإن تجرد التعزير عن حق آدمي وانفرد به حق السلطنة كان لولي الأمر مراعات حكم الأصلح في العفو والتعزيز، وله التشفيع فيه روي عن النبي ﷺ أنه قال اشفعوا إليّ ويقضي الله على لسان نبيه ما يشاء قال: فلو تعاق الخصمان عن الذنب قبل الترافع إلى ولي الأمر سقط حق الآدمي.

وفي حق السلطنة والتقويم والأدب وجهان أظهرهما عدم السقوط فله مراعاة الأصلح من الأمرين والأصح أنه لا يسقط التعزير بإسقاط ما وجب بسببه، ولو نص على العفو والإسقاط، ويسقط بإسقاطه ضمناً كما إذا عفا مستحق الحد عن الحد قبل بلوغ الإمام إذ ليس للإمام التعزير والحالة هذه لاندراجه في الحد الساقط، وقيل لا يسقط إذ وجوب التعزيز المقترن بالحد لمجرد حق السلطنة، فلا ينبغي سقوطه

شهادته فإنه لم يعص بناءً على صحة التقليد عنده. قال: والعقوبات تتبع المفاسد لا المعاصي، فلا تنافي بين عقوبته وقبول شهادته، ويبطل عليه قوله: من جهة أن هذا إنما هو في التعازير. أما الحدود المقدرة فلم توجد في الشعر إلا في معصية عملاً بالاستقراء، فالحق مع مالك رحمه الله تعالى.

(الخامس) من الفروق أن التعزير قد يسقط، وإن قلنا: بوجوبه قال إمام الحرمين: إذا كان الجاني من الصبيان أو المكلفين قد جنى جناية حقيرة، والعقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيه ردعاً، والعظيمة التي تؤثر فيه لا تصلح لهذه الجناية سقط تأديبه مطلقاً: أما العظيمة فلعدم موجبها وأما الحقيرة فلعدم تأثيرها، وهو بحث حسن ما ينبغي أن يخالف فيه.

(السادس) من الفروق أن التعزير يسقط بالتوبة. ما علمت في ذلك خلافاً، والحدود لا تسقط بالتوبة على الصحيح إلا الحرابة لقوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم﴾ [المائدة، ٣٤] (سؤال) مفسدة الكفر أعظم المفاسد والحرابة أعظم مفسدة من الزنا، وهاتان المفسدتان العظيمتان تسقطان بالتوبة، والمؤثر في سقوط الأعلى أولى أن يؤثر في سقوط الأدنى؛ وهو سؤال قوي يقوي قول: من يقال: بسقوط الحدود بالتوبة قياساً على هذا المجمع عليه بطريق الأولى، وجوابه من وجوه (أحدها) إن سقوط القتل في الكفر يرغب في الإسلام، فإن قلت: أنه يبعث على الردة. قلت الردة قليلة، فاعتبر جنس الكفر وغالبه.

. . . .

بإسقاط الحد من الأحكام السلطانية قال: فلو كان الخصمان المتواهبان، والدا وولداً فلا حق للولد في تعزيز والده نعم يختص تعزيره لحق للسلطنة فلولي الأمر فعل أحد الأمرين وتعزير الولد مشترك بين حقي الوالد والسلطنة ا هـ.

بلفظه وقال الشافعي رحمه الله تعالى: هو غير واجب على الإمام إن شاء أقامه، وإن شاء تركه.

أي مطلقاً محتجاً بوجهين **(الأول)** ما في الصحيح أن رسول الله ﷺ لم يعزز الأنصاري الذي قاله في حق الزبير في أمر السقي إن كان ابن عمتك يعني فسامحته وجوابه أنه حق لرسول الله ﷺ فجاز له تركه بخلاف حق الله تعالى لا يجوز له تركه كقوله تعالى: ﴿كونوا قوامين بالقسط﴾ فإذا قسط فتجب إقامته على أن تلك الكلمات كانت تصدر لجفاء الإعراب لا لقصد السب **(والثاني)** أنه غير مقدر، فلا يجب كضرب الأب والمعلم والزوج وجوابه أن غير المقدر قد يجب كنفقات الزوجات والأقارب، ونصيب الإنسان في بيت المال غير مقدر وهو واجب **(الوجه الثالث)** من الفروق إن الحدود، وإن جرت على الأصل والقاعدة من اختلاف العقوبات باختلاف الجنايات من جهة أن الشارع جعل حد الزنا مائة، وحد القذف ثمانين، وحد السرقة القطع، وحد الحرابة القتل إلا أنها جرت على خلاف الأصل المذكور في مسائل **(منها)** أن الشرع سوى في الحد بين سرقة دينار وسرقة ألف دينار **(ومنها)** أنه سوى في الحد بين شارب قطرة من الخمر وشارب جرة مع اختلاف مفاسدها حداً **(ومنها)** أنه جعل عقوبة الحر والعبد سواء مع أن حرمة الحر أعظم لجلالة مقداره بدليل رجم المحصن دون البكر لعظم مقداره مع أن العبيد إنما ساوت الأحرار في

(وثانيها) أن الكفر يقع للشبهات، فيكون فيه عذر عادي ولا يؤثر أحد أن يكفر لهواه قلنا: ولا يزني أحد إلا لهواه فناسب التغليظ. (وثالثها) أن الكفر لا يتكرر غالباً، وجنايات الحدود تكرر غالباً، فلو أسقطناها بالتوبة ذهبت مع تكررها مجاناً وتجرأ عليها الناس في اتباع أهويتهم أكثر، وأما الحرابة فلأنا لا نسقطها إلا إذا لم نتحقق المفسدة بالقتل أو أخذ المال.

أما متى قتل قتل إلا أن يعفو الأولياء عن الدم، وإذا أخذ المال وجب الغرم، وسقط الحد لأنه حد فيه تخيير بخلاف غيره فإنه محتم، والمحتم آكد من المخير فيه. (السابع) أن التخيير يدخل في التعازير مطلقاً، ولا يدخل في الحدود إلا في الحرابة إلا في ثلاثة أنواع فقط. (تنبيه) التخيير في الشريعة لفظ مشترك بين أشياء أحدها الإباحة المطلقة كالتخيير بين أكل الطيبات وتركها، وثانيها الواجب المطلق كتصرفات الولاة، فمتى قلنا؛ الإمام مخير

. . . .

السرقة والحرابة لتعذر التجزئة بخلاف الجلد (ومنها) أنه سوى بين الجرح اللطيف الساري للنفس والعظيم في القصاص مع تفاوتهما (ومنها) أنه سوى بين قتل الرجل العالم الصالح التقي الشجاع البطل مع الوضيع.

وأما التعزير فهو على وفق الأصل المذكور أبداً فيختلف دائماً باختلاف الجنايات، قال ابن فرحون في التبصرة، ولا يختص بفعل معين، ولا قول معين؛ ونذكر من ذلك بعض ما وردت به السنة.

فما قال ببعضه أصحابنا وبعضه خارج المذهب (فمنها) أن رسول الله ﷺ عزر الثلاثة الذين ذكرهم الله تعالى في القرآن الكريم بالهجر فهجروا خمسين يوماً لا يكلمهم أحد، وقصتهم مشهورة في الصحاح (ومنها) أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب ضبيعاً الذي كان يسأل عن الذاريات وغيرها، ويأمر الناس بالتفقه في المشكلات من القرآن ضرباً رجعياً ونفاه إلى البصرة أو الكوفة، وأمر بهجره.

فكان لا يكلمه أحد حتى تاب.

وكتب عامل البلد إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يخبره بتوبته فأذن للناس في كلامه (ومنها) أن رسول الله ﷺ عزر بالنفي، فأمر بإخراج المخنثين من المدينة، ونفيهم.

وكذلك الصحابة من بعده ﷺ (ومنها) أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حلق رأس نصر ابن الحجاج، ونفاه من المدينة لما تشبب النساء به في الأشعار، وخشي الفتنة بها (ومنها) ما فعله ﷺ بالعرنيين (ومنها) أمره ﷺ للمرأة التي لعنت ناقتها أن تخلي سبيلها (ومنها) أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه استشار الصحابة في رجل ينكح كما تنكح المرأة فأشاروا بحرقه في النار.

فكتب أبو بكر رضي الله عنه بذلك إلى خالد بن الوليد رضي الله عنه، ثم حرقهم عبد الله بن الزبير في خلافته، ثم حرقهم هشام ابن عبد الملك وهو رأي ابن حبيب من أصحابنا ذكره في مختصر الواضحة (ومنها) أن أبا بكر رضي الله عنه حرق جماعة من أهل الردة (منها) إباحته ﷺ سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده (ومنها) أمره ﷺ بكسر دنان الخمر وشق ظروفها (ومنها) أمره ﷺ لعبد الله بن عمر رضي الله عنه بتحريق الثوبين المعصفرين (ومنها) أمره ﷺ يوم خيبر بكسر القدور التي طبخ فيها لحم الحمر

في صرف مال بيت المال، أو في أسارى العدو أو المحاربين أو التعزير فمعناه أن ما تعين سببه، ومصلحته وجب عليه فعله، ويأثم بتركه فهو أبداً ينتقل من واجب إلى واجب. كما ينتقل المكفر في كفارة الحنث من واجب إلى واجب. غير أن له ذلك بهواه في التكفير، والإمام يتحتم في حقه ما أدت المصلحة إليه لا إن ههنا إباحة البتة، ولا أنه يحكم في التعازير بهواه، وإرادته كيف خطر له، وله أن يعرض عما شاء، ويقبل منها ما شاء هذا فسوق، وخلاف الإجماع بل الصواب ما تقدم ذكره وثالثها تخيير الساعي بين أخذ أربع حقاق، أو خمس بنات لبون في صدقة الإبل فإن الإمام ههنا يتخير، كما يتخير المكفر في كفارة الحنث، غير أن الفرق بينهما أن هذا تخيير أدت إليه الأحكام، وفي الحنث تخيير متأصل فتأمل هذه التخييرات؛ (الثامن) أنه يختلف باختلاف الفاعل والمفعول معه، والجناية والحدود لا تختلف باختلاف فاعلها، فلا بدّ في التعزير من اعتبار مقدار الجنانة، والجاني

. . . .

الأهلية ثم استأذنوه في غسلها، فأذن لهم فدل على جواز الأمرين لأن العقوبة بالكسر لم تكن واجبة (ومنها) هدمه ﷺ لمسجد الضرار (ومنها) أمره ﷺ بتحريق متاع الذي غل من الغنيمة (ومنها) إضعاف الغرم على سارق ما لا قطع فيه من التمر والكسر (ومنها) إضعاف الغرم على كاتم الضالة (ومنها) أخذه شطر مال مانع الزكاة غرمه من غرامات الرب تبارك وتعالى (ومنها) أمره ﷺ لابس خاتم الذهب بطرحه فطرحه فلم يعرض له أحد (ومنها) أمره ﷺ بقطع نخيل اليهود إغاظة لهم (ومنها) تحريق عمر رضي الله عنه للمكان الذي يباع فيه الخمر (ومنها) تحريق عمر قصر سعد ابن أبي وقاص لما احتجب فيه عن الرعية، وصار يحكم في داره (ومنها) مصادرة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه عما له بأخذ شطر أموالهم فقسمها بينهم وبين المسلمين (ومنها) أنه رضي الله عنه ضرب الذي زور على نقش خاتمه، وأخذ شيئاً من بيت المال مائة، ثم ضربه في اليوم الثاني مائة ثم ضربه في اليوم الثالث مائة (ومنها) أن عمر رضي الله تعالى عنه لما وجد مع السائل من الطعام فوق كفايته، وهو يسأل أخذ ما معه وأطعمه إبل الصدقة (ومنها) أنه رضي الله تعالى عن أراق اللبن المغشوش، وغير ذلك مما يكثر تعداده، وهذه قضايا صحيحة معروفة قال ابن قيم الجوزية، وأكثر هذه المسائل شائعة في مذهب أحمد رضي الله تعالى عنه وبعضها شائع في مذهب مالك رضي الله تعالى عنه ومن قال أن العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً واستدلالاً، وليس بمسلم دعواه نسخها كيف وفعل الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها بعد موته ﷺ مبطل لدعوى نسخها، والمدعون للنسخ ليس معهم كتاب ولا سنّة ولا إجماع يصحح دعواهم إلا أن يقول أحدهم مذهب أصحابنا لا يجوز فمذهب أصحابه عيار على القبول والرد ا هـ.

قال ابن فرحون والتعزير بالمال قال به المالكية، ولهم فيه تفصيل ذكرت منه في كتاب الحسبة طرفاً فمن ذلك مسائل (المسألة الأولى) سئل مالك عن اللبن المغشوش أيهراق قال؛ لا، ولكن أرى أن يتصدق به إذا كان هو الذي غشه، وقال في الزعفران والمسك المغشوش مثل ذلك وسواء كان ذلك كثيراً أو قليلاً وخالفه ابن القاسم في الكثير فقال: يباع المسك والزعفران إلى من لا يغش به ويتصدق بالثمن أدباً للغاش (المسألة الثانية) أفتى ابن القطان الأندلسي في الملاحم الدريئة النسج بأن تحرق وأفتى ابن عتاب بتقطيعها والصدقة بها خرقاً (المسألة الثالثة) إذا اشترى عامل القراض من يعتق على رب المال عالماً بأنه قريبه فإنه إن

والمجنى عليه. (التاسع) أن التعزيز يختلف باختلاف الأعصار، والأمصار قرب تعزير في بلاد يكون إكراماً في بلد آخر كقلع الطيلسان بمصر تعزير، وفي الشام إكرام، وكشف الرأس عند الأندلس ليس هواناً، وبالعراق ومصر هوان. (العاشر) أنه يتنوع لحق الله تعالى الصرف كالجناية على الصحابة أو الكتاب العزيز، ونحو ذلك والي حق العبد الصرف كشتم زيد ونحوه، والحدود لا يتنوع منها حد بل الكل حق لله تعالى إلا القذف على خلاف فيه أما أنه تارة يكون جداً حقاً لله تعالى، وتارة يكون حقاً لآدمي فلا يوجد البتة.

. . . .

كان موسراً عتق العبد، وغرم العامل ثمنه، وحصة رب المال من الربح إن كان في المال يوم الشراء ربح وولاؤه لرب المال، وذلك لتعديه فيما فعل **(المسألة الرابعة)** من وطيء أمة له من محارمه ممن لا يعتق عليه بالملك فإنه يعاقب وتباع عليه وإخراجها عن ملكه كرهاً من العقوبة بالمال **(المسألة الخامسة)** الفاسق إذا آذى جاره، ولم ينته تباع عليه الدار وهو عقوبة في المال والبدن **(المسألة السادسة)** من مثل بأمته عتقت عليه، وذلك عقوبة بالمال ا هـ **(الوجه الرابع)** من الفروق إن الحدود المقدرة لم توجد في الشرع إلا في معصية عملاً بالاستقراء بخلاف التعزير فإنه تأديب يتبع المفاسد، وقد لا يصحبها العصيان في كثير من الصور كتأديب الصبيان والبهائم والمجانين استصلاحاً لهم مع عدم المعصية قال الأصل: ومن هنا يبطل على الشافعي قوله في الحنفي إذا شرب النبيذ، ولم يسكر أحده وأقبل شهادته.

أما حده فللمفسدة الحاصلة من التوسل لإفساد العقل.

وأما قبول لشهادته فلأنه لم يعص بناءً على صحة التقليد عنده قال: والعقوبات تتبع المفاسد لا المعاصي، فلا تنافي بين عقوبته، وقبول شهادته ا هـ.

لما علمت من أن هذا إنما هو في التعاذير لا في الحدود، ويكون الحق فيه قول مالك أحده ولا أقبل شهادته لأن تقليده في هذه المسألة لأبي حنيفة لا يصح لمنافاتها للقياس الجلي على الخمر، ومخالفة النصوص الصحيحة ما أسكر كثيره فقليله حرام فافهم **(الوجه الخامس)** من الفروق أن الحدود لا تسقط بحال بخلاف التعزيز فإنه قد يسقط وإن قلنا بوجوبه.

قال إمام الحرمين إذا كان الجاني من الصبيان، والمكلفين قد جنى جناية حقيرة والعقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيه ردعاً، والعظيمة التي تؤثر فيه لا تصلح لهذه الجناية سقط تأديبه مطلقاً أما العظيمة فلعدم موجبها.

وأما الحقيرة فلعدم تأثيرها ا هـ قال الأصل: وهو بحث حسن ما ينبغي أن يخالف فيه ا هـ.

وقال ابن الشاط وبيان ضعف قول إمام الحرمين أن الجناية الحقيرة تسقط عقوبتها بل بطلانه أن قوله العقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيه ردعاً قول متنافٍ من جهة أنه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجناية.

إلا أنها تؤثر فيها العادة الجارية ردعاً فإن كانت بحيث لا تؤثر ردعاً فليست بصالحة لها هذا أمر لا خفاء به لا إشكال والله تعالى أعلم ا هـ **(الوجه السادس)** من الفروق أن التعزير يسقط بالتوبة قال الأصل: ما علمت في ذلك خلافاً، والحدود لا تسقط بالتوبة على الصحيح إلا الحرابة والكفر فإنهما يسقط حدهما بالتوبة إجماعاً لقوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم﴾، ولقوله تعالى: ﴿قل للذين كفروا أن ينتهوا﴾ [الأنفال، ٣٨] الآية لا يقال قياس نحو الزنا من باقي المفاسد الموجبة للحد على هذا المجمع

. . . .

. . . .

عليه بأن يقال: مفسدة الكفر أعم المفاسد، والحرابة أعم مفسدة من الزنا فإذا أثرت التوبة في سقوط هاتين المفسدتين العظيمتين فلأن تؤثر فيما دونهما من المفاسد بطريق الأولى إذ المؤثر في سقوط الأعلى أولى أن يؤثر في سقوط الأدنى يقوي قول من يقول: بسقوط الحدود بالتوبة.

فكيف يكون مقابل الصحيح لأنا نقول القياس المذكور لا يضح أما بالنسبة للكفر فمن وجوه **(أحدها)** أن سقوط القتال في الكفر يرغب في الإسلام.

وكونه يبعث على الردة مدفوع به أن الردة قليلة فاعتبر جنس الكفر وغالبه و **(ثانيها)** أن الكفر يقع للشبهات فيكون فيه عذر عادي، ولا يؤثر أحد أن يكفر لهواه بخلاف نحو الزنا فإنه لا يزني أحد مثلاً إلا لهواه فناسب التغليظ **(وثالثها)** أن الكفر لا يتكرر غالباً وجنايات الحدود تتكرر غالباً فلو أسقطناها بالتوبة ذهبت مع تكررها مجاناً وتجرأ عليها الناس في أتباع أهويتهم أكثر.

وأما بالنسبة للحرابة فلأنا نسقطها بالتوبة إلا إذا لم تتحقق المفسدة بالقتل أو أخذ المال أما متى قتل إلا أن يعفو الأولياء عن الدم وإذا أخذ المال وجب الغرم، وسقط الحد لأنه حد فيه تخيير بخلاف غيره فإنه محتم، والمحتم أكد من المخير فيه **(الوجه السابع)** من الفروق أن التخيير يدخل في التعاذير مطلقاً، ولا يدخل في الحدود إلا في الحرابة إلا في ثلاثة أنواع منها فقط، وتلك الثلاثة **(أحدها)** ما في قول أقرب المسالك، وتعين قتله إن قتل **(وثانيها)** ما في تبصرة ابن فرحون إن طال أمره وأخذ المال، ولم يقتل بحد فقد قال مالك وابن القاسم في الموازية يقتل، ولا يختار الإمام فيه غير القتل ا هـ **(وثالثها)** ما في التبصرة عن الباجي قال أشهب في الذي أخذ بحضرة ذلك، ولم يقتل، ولم يأخذ المال هذا الذي قال فيه مالك لو أخذ فيه بأيسر ذلك قال عنه ابن القاسم أحب إلي أن يجلد وينفى، ويحبس حيث نفي إليه ا هـ بلفظه والمراد بالتخيير ههنا الواجب المطلق بمعنى الانتقال من واجب إلى واجب بشرط الاجتهاد المؤدي إلى ما يتحتم في حق الإمام مما أدت إليه المصلحة لا التخيير بمعنى الإباحة المطلقة إذ لا إباحة ههنا البتة، ولا التخيير بمعنى الانتقال من واجب إلى واجب بهواه، وإرادته كيف خطر له، وله أن يعرض عما شاء، ويقبل منها ما شاء فإن هذا ههنا، فسوق وخلاف الإجماع وذلك أن التخيير في الشريعة لفظ مشترك بين شيئين **(أحدهما)** الإباحة المطلقة كالتخيير بين أكل الطيبات وتركها **(وثانيهما)** الواجب المطلق، وتحته نوعان **(الأول)** انتقال من واجب إلى واجب بشرط الاجتهاد ليؤدي إلى ما تعين سببه وأدت المصلحة إليه، فيجب عليه فعله، ويأثم بتركه كتصرفات الولات فمتى قلنا الإمام مخير في صرف مال بيت المال أو في أسارى العدو، أو المحاربين أو في التعزير كان معناه ما تقدم ذكره **(والنوع الثاني)** انتقال من واجب إلى واجب بهواه وإرادته كيف خطر له، وله أن يعرض عما شاء، ويقبل ما شاه من تلك الواجبات وهذا نوعان أيضاً **(الأول)** تخير متأصل بمعنى انتقال من واجب إلى واجب بهواه أصالة لا عروضاً كما في تخيير المكفر في كفارة الحنث بين أنواعها الواجبة بهواه، والثاني تخيير جر إليه الحكم بمعنى انتقال من واجب إلى واجب بهواه لا إصالة بل عروضاً بحسب ما جر إليه الحكم كما في تخيير الساعي بين أخذ أربع حقائق أو خمس بنات لبون في صدقة الإبل، فإن الإمام ههنا يتخير كما يتخير المكفر في كفارة الحنث إلا أن هذا تخيير أدت إليه الأحكام وفي الحنث تخيير متأصل فتأمل هذه التخييرات واحتفظ عليها بهذا التفصيل **(الوجه الثامن)** من الفروق أن التعزير يختلف باختلاف الفاعل والمفعول معه، والجناية ففي تبصرة ابن فرحون قال ابن قيم الجوزية اتفق

(الفرق السابع والأربعون والمائتان بين قاعدة الإتلاف بالصيال، وبين قاعدة الإتلاف بغيره)

اعلم أن الصيال يختص بنوع من إسقاط اعتبار إتلافه بسبب عداه وعدوانه، ويقوى الضمان في غيره على متلفه لعدم المسقط، وله خصيصية أخرى، وهي أن الساكت عن الدفع عن نفسه حتى يقتل لا يعد آثماً، ولا قاتلاً لنفسه بخلاف لو منع من نفسه طعامها وشرابها حتى مات، فإنه آثم قاتل لنفسه، ولو لم يمنع عنها الصائل من الآدميين لم يأثم بذلك، وبسط ذلك أن كل إنسان أو غيره صال فدفع عن معصوم عن نفس، أو بضع أو مال دفعاً لا يقصد قتله بل الدفع خاصة وإن أدى إلى القتل إلا أن يعلم أنه لا يندفع إلا بالقتل، فيقصد قتله ابتداء لتعينه طريقاً إلى الدفع، فمن خشي شيئاً من ذلك فدفعه عن نفسه فهو هدر لا يضمن حتى الصبي والمجنون، وكذلك البهيمة لأنه ناب عن صاحبها في

. . . .

العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية ليس فيها حد بحسب الجناية في العظم، والصغر وبحسب الجاني في الشر وعدمه ا هـ أي وبحسب المجني عليه في الشرف وعدمه وفيها أيضاً بعد أن التعاذير تختلف بحسب اختلاف الذنوب.

وما يعلم من حال المعاقب من جلده وصبره على يسيرها أو ضعفه عن ذلك وانزجاره إذا عوقب بأقلها ا هـ.

والحدود لا تختلف باختلاف فاعلها **(الوجه التاسع)** من الفروق أن الحدود لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار قرب تعزير في عصر يكون إكراماً في عصر آخر ورب تعزير في بلاد يكون إكراماً في بلد آخر كقلع الطيلسان بمصر تعزير وفي الشام إكرام وككشف الرأس عند الأندلس ليس هواناً وبالعراق، ومصر وهوان **(الوجه العاشر)** من الفروق أن التعزير يتنوع إلى حق الله تعالى الصرف كالجناية على الصحابة أو الكتاب العزيز ونحو ذلك وإلى حق العبد الصرف كشتم زيد ونحوه، والحدود لا يتنوع منها حد باب الكل حق لله تعالى إلا القذف على خلاف فيه قد تقدم.

أما أنه تارة يكون حقاً لله تعالى وتارة يكون حقاً لأدمي، فلا يوجد البتة هذا تهذيب ما في الأصل وصححه ابن الشاط مع زيادة والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السابع والأربعون والمائتان بين قاعدة الإتلاف بالصيال وبين قاعدة الإتلاف بغيره)

من نحو ترك الغذاء، والشراب حتى يموت من حيث عدم الضمان في الصائل والضمان في غيره ومن حيث ترتب الإثم على ترك الطعام والشراب حتى يموت، وعدم ترتب الإثم على ترك الدفع للصائل من الآدميين عن نفسه، وهو من وجوه أربعة إثنان باعتبار الضمان وعدمه، وإثنان باعتبار ترتب الإثم وعدم ترتبه **(الوجه الأول)** من الفروق أن الضمان في غير الصائل لعدم المسقط، وعدم الضمان في الصائل لاختصاصه بنوع من إسقاط اعتبار إتلافه بسبب عداه وعدوانه **(الوجه الثاني)** من الفروق، وهو أقر بها أن الضمان في غير الصائل لعدم تعارض مفسدتين علياً ودنياً فيه، وعدم الضمان: في الصائل لأنه

دفعها، وهو سر الفرق بين القاعدتين، فإن المتلف ابتداء لم ينب عن غيره في القيام بذلك الإتلاف.

قال القاضي أبو بكر: أعظم المدفوع عنه النفس، وأمره بيده إن شاء أسلم نفسه أو دفع عنها، ويختلف الحال ففي زمن الفتنة الصبر أولى تقليلاً لها، أو هو يقصد وحده من غير فتنة عامة فالأمر في ذلك سواء، وإن عض الثائل يدك فنزعتها من فيه فقلعت أسنانه ضمنت دية الأسنان لأنها من فعلك، وقيل: لا نضمن لأنه ألجأك لذلك، وإن نظر إلى حرم من كوة لم يجز لك أن تقصد عينه أو غيرها، لأنه لا تدفع المعصية بالمعصية، وفيه القود إن فعلت، ويجب تقدم الإنذار في كل موضع فيه دفع، ومستند ترك الدفع عن النفس ما في الصحيح عن رسول الله ﷺ كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل ولقصة ابني آدم إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما، ولم يتقبل منا الآخر، ثم قال: أني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك، ولم يدفعه عن نفسه لما أراد قتله، وعلى ذلك اعتمد عثمان رضي الله عنه على

. . . .

تعارضت فيه مفسدة أن يفعل، أو يمكن من القتل والتمكين من المفسدة أخف مفسدة من مباشرة المفسدة نفسها، والقاعدة سقوط اعتبار المفسدة الدنيا بدفع المفسدة العليا إذا تعارضتا **(الوجه الثالث)** من الفروق إن ترك الغذاء والشراب سبب تام في الموت من غير إضافة شيء آخر إليه، وترك دفع الصائل سبب في الموت ناقص لا يتم إلا بإضافة فعل الصائل إليه.

فلذا ترتب الإثم على الأول دون الثاني فافهم فإن قلت: ما وجه حرمة ترك الغذاء، وعدم حرمة ترك الدواء قلت الوجه إن الدواء غير منضبط النفع فإنه قد يفيد، وقد لا يفيد، ونفع الغذاء ضروري **(الوجه الرابع)** من الفروق أن المانع من نفسه طعامها وشرابها حتى مات يعد قاتلاً لنفسه.

فلذا ترتب عليه الإثم.

ولساكت عن دفع الصائل من الآدميين عن نفسه لا يعد قاتلاً لنفسه.

فلذا لم يترتب عليه الإثم وسر ذلك أن الدافع لصائل إنساناً كان أو غيره عن معصوم من نفس أو بضع، أو مال لا يقصد قتله بل الدفع خاصة، وإن أدى إلى القتل إلا أن يعلم أنه لا يندفع إلا بالقتل، فيقصد قتله ابتداء لتعينه طريقاً إلى الدفع، ضمن خشي شيئاً من ذلك، فدفعه عن نفسه بالقتل فهو هدر عندنا لا يضمن حتى الصبي والمجنون.

وكذلك البهيمة لأنه ناب عن صاحبها في دفعها نعم لو قدر المصول عليه على الهروب من غير مضرة تلحقه تعين، ولم يجز له الدفع بالجرح.

ولذا لا يجوز الدفع بالجرح ابتداء لمن يخش شيئاً من ذلك لأنه لم ينب عن غيره في القيام بذلك الإتلاف، فإن لم يقدر على الهروب من غير ضرر يلحقه، فله الدفع بما قدر عليه قال القاضي أبو بكر أعظم المدفوع النفس وأمره بيده إن شاء أسلم نفسه أو دفع عنها، ويختلف الحال ففي زمن الفتنة الصبر أولى تقليلاً لها، وهو يقصد وحده من غير فتنة عامة فالأمر في ذلك سواء وإن عض الصائل يدك فنزعتها من فيه، فقلعت أسنانه ضمنت دية الأسنان لأنها من فعلك، وقيل لا تضمن لأنه ألجأك.

لذلك وإن نظر إلى حرم من كوة لم يجز لك أن تقصد عينه أو غيرها لأن لا تدفع المعصية بالمعصية، وفيه

أحد الأقوال، ولأنه تعارضت مفسدة أن يقتل، أو يمكن من القتل، والتمكين من المفسدة أخف مفسدة من مباشرة المفسدة نفسها، فإذا تعارضتا سقط اعتبار المفسدة الدنيا بدفع المفسدة العليا، فهذا أقرب الفروق بين القاعدتين، والفرق بين ترك دفع الصائل، وبين ترك الغذاء والشراب حتى يموت إن ترك الغذاء هو السبب العام في الموت لم يضف إليه غيره، ولا بدّ أن يضاف فعل الصائل للتمكين، والفرق بين ترك الغذاء أنه يحرم، وبين ترك الدواء فلا يحرم أن الدواء غير منضبط النفع فقد يفيد وقد لا يفيد، والغذاء ضروري النفع، ووافقنا الشافعي أنه لا يضمن الفحل الصائل والمجنون والصغير. وقال أبو حنيفة: يباح له الدفع ويضمن، واتفقوا إذا كان آدمياً بالغاً عاقلاً أنه لا يضمن. لنا وجوه الأول أن الأصل عدم الضمان. الثاني القياس على الآدمي. الثالث القياس على الدابة المعروفة بالأذى أنها تقتل، ولا تضمن إجماعاً، ولا يلزمنا إذا غصبه فصال عليه لأنه ضمن هنالك بالغصب لا بالدفع، وإلا إذا اضطر له الجوع فأكله، فإنه يضمن لأن الجوع القاتل في نفس الجامع لا في نفس الصائل، والقتل بالصيال من جهة الصائل احتجوا بوجوه.

القود إن فعلت ويجب تقدم الإنذار في كل موضع فيه دفع، ومستند ترك الدفع عن النفس وجهان **(الأول)** ما في الصحيح عن رسول الله ﷺ كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل **(والثاني)** قصة ابني آدم إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما، ولم يتقبل من الآخر ثم قال أني أريد أن تبوأ بإثمي وإثمك، ولم يدفعه عن نفسه لما أراد قتله، وعلى ذلك اعتمد عثمان رضي الله عنه على أحد الأقوال ووافقنا الشافعي رضي الله تعالى عنه في أنه لا يضمن الفحل الصائل، والمجنون والصغير وقال أبو حنيفة يباح له الدفع ويضمن واتفقوا على أنه لا يضمن إذا كان آدمياً بالغاً عاقلاً لنا وجوه الأول الأصل عدم الضمان الثاني القياس على الآدمي الثالث القياس على الدابة المعروفة بالأذى أنها تقتل ولا تضمن إجماعاً، ولا يلزمنا إذا غصبه، فصال عليه لأنه ضمن هنالك بالغصب لا بالدفع وإلا إذا اضطر له لجوع فأكله فإنه يضمن لأن الجوع القاتل في نفس الجائع لا في نفس الصائل، والقتل بالصيال من جهة الصائل.

وإماماً احتج به الأحناف من الوجوه الثلاثة **(فالأول)** أن مدرك عدم الضمان إنما يكون هو إذن المالك لا جواز الفعل لأنه لو أذن له في قتل عبده لم يضمن، ولو أكله لمجاعة ضمنه وجوابه إن الضمان يتوقف على عدم جواز الفعل بدليل أن العبد إذا صال على محرم لم يضمنه أوصال على العبد سيده فقتله العبد، والأب على ابنه فقتله ابنه لا يضمنون لجواز الفعل **(والثاني)** أن الآدمي له قصد واختيار.

فلذلك لم يضمن والبهيمة لا اختيار لها لأنه لو حفر بئر فطرح إنسان فيها لم يضمنه، ولو طرحت بهيمة نفسه فيها ضمنت، وجناية العبد تتعلق برقبته وجناية البهيمة لا تتعلق برقبتها وجوابه أن البهيمة لها اختيار اعتبره الشرع لأن الكلب لو استرسل بنفسه، لم يؤكل صيده والبعير الشارد يصير حكمه حكم الصيد على أصلهم، وإن فتح قفصاً فيه طائر، فقعد الطائر ساعة، ثم طار لا يضمن لأنه طار باختياره.

وأما قولهم في الآدمي لو طرح نفسه في البئر لم يضمن بخلاف البهيمة، فيلزمهم أنه لو نصب شبكة فوقعت فيها بهيمة لم يضمنها لأنها لم تختر ذلك وأنه لم يختره.

الأول أن مدرك عدم الضمان إنما هو إذن المالك لا جواز الفعل، لأنه لو أذن له في قتل عبده لم يضمن، ولو أكله لمجاعة ضمنه الثاني أن الآدمي له قصد واختيار فلذلك لم يضمن، والبهيمة لا اختيار لها لأنه لو حفر بئراً فطرح إنسان نفسه فيها لم يضمنه، ولو طرحت بهيمة نفسها فيها ضمنت، وجناية العبد تتعلق برقبته، وجناية البهيمة لا تتعلق برقبتها. الثالث قوله عليه السلام: «**جرح العجماء جبار**» فلو لم يضمن لم يكن جباراً كالآدمي، والجواب عن الأول أن الضمان يتوقف على عدم جواز الفعل بدليل أن الصيد إذا صال على محرم لم يضمنه، أو صال على العبد سيده فقتله العبد، أو الأب على ابنه فقتله ابنه لا يضمنون لجواز الفعل، وعن الثاني أن البهيمة لها اختيار اعتبره الشرع، لأن الكلب لو استرسل بنفسه لم يؤكل صيده، والبعير الشارد يصير حكمه حكم الصيد على أصلهم، وإن فتح قفصاً فيه طائر فقعد الطائر ساعة ثم طار لا يضمن لأنه طار باختياره، وأما قولهم في الآدمي: لو طرح نفسه في البئر لم يضمن بخلاف البهيمة، فيلزمهم أنه لو نصب شبكة فوقعت فيها بهيمة لم يضمنها لأنها لم تختر ذلك، وأنه لم يختره.

. . . .

وأما تعلق الجناية برقبة العبد، فتبطل بالعبد الصغير فإنه تتعلق الجناية برقبته مع مساواته للدابة في الضمان (**والثالث**) قوله عليه الصلاة، والسلام. جرح العجماء جبار فلو لم يضمن، لم يكن جباراً كالآدمي وجوابه إن الهدر يقتضي عدم الضمان (**مسألة**) اختلف العلماء في القضاء، فيما أفسدته المواشي، والدواب على أربعة أقوال (**القول الأول**) لمالك، والشافعي رضي الله تعالى عنهما أن الضمان على أرباب البهائم فيما أفسدته إن أرسلت بالليل للرعي كما لو كان صاحبها معها، وهو يقدر على منعها فلم يمنعها، ولا ضمان عليهم فيما أفسدته إن أرسلت لذلك بالنهار كما لو انفلتت فأتلفت قال في التبصرة، والقول بنفي الضمان فيما أفسدته نهاراً مقيد بقيدين الأول أن يكون معها راع لا يضيع، ولا يفرط الثاني أن لا يكون ذلك إلا في المواضع التي لا يغيب أهلها عنها فإن انتفى قيد منها فربها ضامن لما أفسدت، وإذا سقط الضمان عن أرباب المواشي فيما رعته نهاراً، فضمان ذلك على الراعي إن فرط فإن شذ منها شيء بغير تفريط، فلا ضمان اهـ ملخصاً (**القول الثاني**) لأبي حنيفة رضي الله عنه إن كلد دابة مرسلة فصاحبها لا يضمن ما أفسدته، قال الطحاوي وتحقيق مذهبه أنه لا يضمن إذا أرسلها محفوظة فأما إذا لم يرسلها محفوظة، فيضمن وعمدة مالك والشافعي وجوه (**الأول**) قوله تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم الآية، والنفش رعي الليل والهمل رعي النهار ووجه الدليل إن داود عليه السلام قضي بتسليم الغنم لأرباب الزرع قبالة زرعهم وقضي سليمان عليه السلام بدفعها لهم ينتفعون بدرها، ونسلها وخراجها حتى يخلف الزرع، وينبت زرع الآخر قال حفيد ابن رشد في بدايته، وهذا الاحتجاج على مذهب من يرى أنا مخاطبون بشرع من قبلنا اهـ (**الثاني**) أنه فرط فيضمن كما لو كان حاضراً (**الثالث**) المرسل عن ابن شهاب إن ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط قوم فأفسدت فيه فقضى رسول الله ﷺ إن على أهل الحوائط بالنهار حفظها وإن ما أفسدته المواشي بالليل ضامن على أهلها أي مضمون وجهه أنه بالنهار يمكن التحفظ دون الليل (**الرابع**) إنكم قد اعتبرتم ذلك في قولكم إن رمت الدابة حصاة كبيرة

وأما تعليق الجناية برقبة العبد فتبطل بالعبد الصغير، فإنه تتعلق الجناية برقبته مع مساواته للدابة في الضمان، وعن الثالث أن الهدر يقتضي عدم الضمان مطلقاً. (مسألة) إن أرسلت الماشية بالنهار للرعي، أو انفلتت فانلفت فلا ضمان، وإن كان صاحبها معها، وهو يقدر على منعها فلم يمنعها ضمن، ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما، وإن انفلتت بالليل وأرسلها مع قدرته على منعها ضمن، وقاله الشافعي رضي الله عنه: في الزرع وفي غير الزرع اختلاف عندهم، وقالوا: يضمن أرباب القطط المعتادة للفساد ليلاً أفسدت أو نهار، أو إن خرج الكلب من داره فجرح ضمن، أو الداخل بأذن فوجهان أو بغير إذن لم يضمن، وإن أرسل الطير فالتقطت حب الغير لم يضمن ليلاً أو نهاراً. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا ضمان في الزرع ليلاً كان أو نهاراً. لنا وجوه الأول قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم﴾ [الأنبياء، ٧٨] الآية وجه الدليل أن داود عليه السلام قضى بتسليم الغنم لأرباب الزرع قبالة زرعه وقضى سليمان عليه السلام بدفعها لهم ينتفعون بدرها، ونسلها وخراجها حتى يخلف الزرع وينبت زرع الآخر، والنفش رعي

. . . .

أصابت إنساناً ضمن الراكب بخلاف الصغيرة، فإنه لا يمكنه التحفظ منها، والتحفظ من الكبير بالتنكيب عنه، وقلتم يضمن ما نفحت بيدها لأنه يمكنه ردها بلجامها، ولا يضمن ما أفسدت برجلها وذنبها وعمدة أبي حنيفة وجوه **(الأول)** قوله عليه السلام جرح العجماء جبار وجوابه أن الجرح عندنا جبار إنما النزاع في غير الجرح، وأنفقنا على تضمين السائق والراكب والقائد **(الثاني)** القياس على النهار وما ذكرتموه من الفرق بالحراسة بالنهار باطل لأنه لا فرق بين من حفظ ماله فأتلفه إنسان أو أهمله فأتلفه أنه يضمن في الوجهين وجوابه إن القياس على النهار لا يصح لأنا لا نسلم بطلان الفرق لمتقدم بالحراسة بالنهار لأن إتلاف المال ههنا كمن ترك غلامه يصول فيقتل، فإنه لا يضمن لأنه بسبب المالك.

وأما ما ذكرتموه.

فليس كذلك **(الثالث)** القياس على جناية الإنسان على نفسه وماله وجناية ماله عليه وجنايته على مال أهل الحرب أو أهل الحرب عليه، وعكسه جناية صاحب البهيمة وجوابه أنه قياس مخالف للآية لأنه بالليل مفرط، وبالنهار ليس بمفرط على أن تلك النقوض لا يمكن فيها التضمين لأن أحداً منهم ليس من أهل الضمان وههنا أمكن التضمين **(القول الثالث)** الليث إن كل دابة مرسلة فصاحبها ضامن وعمدته أنه تعد من المرسل والأصول على أن على المتعدي الضمان وجوابه أن محل كونه تعدياً من المرسل إذا لم يتسبب المالك في الإتلاف وإلا فالتعدي من المالك لا من المرسل، كما يؤخذ مما تقدم فإفهم **(القول الرابع)** وهو مروي عن عمر رضي الله عنه وجوب الضمان في غير المنفلت.

ولا ضمان في المنفلت لأنه لا يملك قال في البداية، فسبب الخلاف في هذا الباب معارضة الأصل للسمع، ومعارضة السماع بعضه لبعض، وذلك أن الأصل يعارض قوله عليه السلام: «**جرح العجماء جبار**» ويعارض أيضاً التفرقة التي في حديث البراء.

الليل والهمل رعي النهار بلا راع. الثاني أنه فرط فيضمن كما لو كان حاضراً. الثالث أنه بالنهار يمكنه التحفظ دون الليل، وقد اعتبرتم ذلك في قولكم: إن رمت الدابة حصاة كبيرة أصابت إنساناً ضمن الراكب بخلاف الصغيرة لا يمكنه التحفظ منها، والتحفظ من الكبيرة بالتنكب عنه، وقلتم: يضمن ما نفحت بيدها لأنه يمكنه ردها بلجامها، ولا يضمن ما أفسدت برجلها وذنبها.

احتجوا بوجوه الأول قوله عليه السلام: «**جرح العجماء جبار**». الثاني القياس على النهار، وما ذكرتموه من الفرق بالحراسة بالنهار باطل لأنه لا فرق بين من حفظ ماله فأتلفه إنسان، أو أهمله فأتلفه إنه يضمن في الوجهين. الثالث القياس على جناية الإنسان على نفسه وماله، وجناية ماله عليه، وجنايته على مال أهل الحرب أو أهل الحرب عليه، وعكسه جناية صاحب البهيمة، والجواب عن الأول أن الجرح عندنا جبار إنما النزاع في غير الجرح، واتفقنا على تضمين السائق والراكب والقائد، وعن الثاني أن الفرق المتقدم، وما ذكرتموه أن إتلاف المال بسبب المالك ههنا، فهو كمن ترك غلامه يصول فيقتل فإنه لا

....

وكذلك التفرقة التي في حديث البراء تعارض أيضاً قوله عليه السلام: «جرح» الخ ا هـ فافهم (**تنبيهان الأول**) إن قوله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾ [الأنبياء، ٧٩] وإن اقتضى ظاهره أن حكم سليمان عليه السلام كان أقرب للصواب من حكم داود، وهو خلاف ما تقتضيه أصول شريعتنا من أن حكم سليمان عليه السلام إيجاب لقيمة مؤجلة، ولا يلزم ذلك صاحب الحرث لأن الأصل في القيم الحلول إذا وجبت في الإتلافات ولأنه إحالة على أعيان لا يجوز بيعها وما لا يباع لا يعاوض به في القيم.

فلذا لو وقع حكمه عليه السلام في شرعنا من بعض القضاة ما أمضيناه بخلاف ما لو وقع حكم داود عليه السلام في شرعنا، نمضيه لأن قيمة الزرع يجوز أن يؤخذ فيها غنم لأن صاحبها مفلس مثلاً أو غير ذلك، وحينئذٍ فيلزم أحد الأمرين أما أن تكون شريعتنا أتم في المصالح، وأكمل الشرائع أو يكون داود عليه السلام فهم دون سليمان عليه السلام، وهو خلاف ظاهر الآية إلا أنا إذا قلنا أن اختلاف المصالح في الأزمنة كما اقتضى اعتباره حسن النسخ.

كذلك يقتضيه ههنا، فيندفع الإشكال وذلك أن المصلحة التي أشار إليها سليمان عليه السلام يجوز أن تكون أتم باعتبار ذلك الزمان، بأن تكون مصلحة زمانهم كانت تقتضي أن لا يخرج عين مال الإنسان من يده.

أما لقلة الأعيان، وأما لعدم ضرر الحجة أو لعدم الزكاة للفقراء بأن تقدم للنار التي تأكل القربان أو لغير ذلك، وتكون المصلحة الأخرى اعتبار زماننا أتم، فيتغير الحكم بتغير المصلحة (**التنبيه الثاني**) المراد بالشهادة في قوله تعالى: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾ [الأنبياء، ٧٨] لعلم لا بمعنى المكافأة كقوله تعالى: ﴿قد يعلم ما أنتم عليه﴾ [النور، ٦٤] ﴿قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لِوَاذا﴾ [النور، ٦٣] ونحوه لأن السياق ليس سياق تهديد أو ترغيب حتى يكون المراد ذلك بل بمعناه، وفائدة ذكره لا التمدح به لأنه تعالى لا يتمدح بالعلم الجزئي بل الفائدة التمدح بأحكام التصرف في ملكه، وضبطه وذلك أن هذه

يضمن، وعن الثالث أنه قياس مخالف للآية لأنه بالليل مفرط وبالنهار ليس بمفرط، والجواب عن تلك النقوض أن أحداً منهم ليس من أهل الضمان، وههنا أمكن التضمين (سؤال) قوله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾ [الأنبياء، ٧٩] يقتضي أن حكمه كان أقرب للصواب مع أن حكم داود عليه السلام لو وقع في شرعنا أمضيناه، لأن قيمة الزرع يجوز أن يؤخذ فيها غنم لأن صاحبها مفلس مثلاً أو غير ذلك.

وأما حكم سليمان عليه السلام لو وقع في شرعنا من بعض القضاة ما أمضيناه لأنه إيجاب لقيمة مؤجلة، ولا يلزم ذلك صاحب الحرث لأن الأصل في القيم الحلول إذا وجبت في الإتلافات، ولأنه إحالة على أعيان لا يجوز بيعاً، وما لا يباع لا يعارض به في القيم، فيلزم أحد الأمرين إما أن تكون شريعتنا أتم في المصالح وأكمل الشرائع، أو يكون داود عليه السلام فهم دون سليمان عليه السلام، وظاهر الآية خلافه، وهو موضع مشكل يحتاج للكشف، والنظر حتى يفهم المعنى فيه، ووجه الجواب أن المصلحة التي أشار إليها سليمان عليه السلام يجوز أن تكون أتم باعتبار ذلك الزمان بأن تكون مصلحة زمانهم كانت تقتضي أن لا يخرج عين مال الإنسان من يده إما لقلة الأعيان، وإما لعدم ضرر الحاجة، أو لعظم الزكاة للفقراء بأن تقدم للنار التي تأكل القربان أو لغير ذلك، وتكون المصلحة الأخرى باعتبار زماننا أتم فيتغير الحكم كما أن النسخ حسن باعتبار اختلاف المصالح في الأزمنة، فقاعدة النسخ تشهد لهذا الجواب. (سؤال) في قوله تعالى: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾ [الأنبياء، ٧٨] المراد بالشهادة ههنا العلم فما فائدة ذكره والتمدح به ههنا بعيد، فإن الله تعالى لا يتمدح بالعلم الجزئي، وليس السياق سياق تهديد، أو ترغيب حتى يكون المراد المكافأة كقوله تعالى: ﴿قد يعلم ما أنتم عليه قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً﴾ [النور، ٦٣] ونحوه جوابه أن هذه القصص إنما وردت لتقرير أمر رسول الله ﷺ لقوله تعالى: في صدر السورة حكاية عن الكفار هل هذا إلا بشر مثلكم أفتأتون السحر، وأنتم تبصرون فبسط الله سبحانه القول في هذه القصص ليبين الله تعالى أنه ليس بدعاء من

القصص إنما وردت لتقرير أمر رسول الله ﷺ لقوله تعالى في صدر السورة حكاية عن الكفار: ﴿هل هذا إلا بشر مثلكم أفتأتون السحر وأنتم تبصرون﴾ [الأنبياء، ٣] فبسط الله سبحانه القول في هذه القصص ليبين الله تعالى به ليس بدعاء من الرسل، وأنه يفضل من شاء من البشر، وغيره.

ولا يخرج شيء عن حكمه، ولا يفعل ذلك غفلة بل عن علم.

وكذلك فهم سليمان دون داود عليهما السلام لم يكن غفلة بل نحن عالمون فهو إشارة إلى ضبط التصرف وأحكامه.

فكما أن الملك العظيم إذا قال عرضت عن زيد.

وأنا أعلم بحضوره لم يكن مقصوده التمدح أعلم بل بإحكام الصرف في ملكه.

الرسل، وأنه بفضل من شاء من البشر وغيره، ولا يخرج شيء عن حكمه، ولا يفعل ذلك غفلة بل عن علم، ولذلك فهم سليمان دون داود عليهما السلام لم يكن عن غفلة بل نحن عالمون، فهو إشارة إلى ضبط التصرف وأحكامه إلى غير ذلك. كما يقول الملك العظيم: أعرضت عن زيد وأنا عالم بحضوره، وليس مقصوده التمدح بالعلم بل بأحكام التصرف في ملكه فكذلك ههنا.

(الفرق الثامن والأربعون والمائتان بين قاعدة ما خرج عنه المساواة والمماثلة في القصاص، وبين قاعدة ما بقي على المساواة)

اعلم أن القصاص أصله من القص الذي هو المساواة. لأن من قص شيئاً من شيء بقي بينهما سواء من الجانبين، فهو شرط إلا أن يؤدي إلى تعطيل القصاص قطعاً أو غالباً، وله مثل أحدها التساوي في أجزاء الأعضاء، وسمك اللحم في الجاني لو اشترط لما حصل إلا نادراً بخلاف الجراحات في الجسد. وثانيها التساوي في منافع الأعضاء، وثالثها العقول، ورابعها الحواس، وخامسها: قتل الجماعة بالواحد وقطع الأيدي باليد لو اشترطت الواحدة

....

كذلك ههنا هذا تهذيب ما في الأصل وصححه ابن الشاط مع زيادة من البداية والتبصرة، والله بالعلم.

(الفرق الثامن والأربعون والمائتان بين قاعدة ما خرج عن المساواة والمماثلة في القصاص وبين قاعدة ما بقي على المساواة)

وهو أن ما خرج القصاص عن المساواة والمماثلة فيه هو ما يؤدي اشتراط المساواة فيه إلى تعطيل القصاص قطعاً أو غالباً.

وله مثل أحدها أجزاء الأعضاء وسمك اللحم في الجاني، إذ لو اشترط التساوي فيها لما حصل القصاص إلا نادراً وثانيها منافع الأعضاء، وثالثها العقول، ورابعها قلت: إذ لو اشترط التساوي في هذه الثلاثة لما حصل القصاص أصلاً، أو لما حصل إلا نادراً وخامسها قتل الجماعة بالواحد، وقطع الأيدي باليد الواحدة إذ لو اشترطت الواحدة لتساوي الأعداء ببعضهم، وسقط القصاص، وسادسها الحياة اليسيرة كالشيخ الكبير مع الشاب، ومنفوذ المقاتل على الخلاف، وسابعها تفوت الصنائع، والمهارة فيها قلت إذ لو اشترط التساوي في هذين لما حصل القصاص أصلاً أولما حصل إلا نادراً وما بقي القصاص فيه على المساواة والمماثلة هو ما لا يؤدي اشتراط المساواة فيه إلى ذلك كالجراحات في الجسد.

فيجري على الأصل في القصاص فإن أصله من القص الذي هو المساواة لأن من قص شيئاً من شيء بقي بينهما سواء من الجانبين فمن، ثم قال السيد الجرجاني في تعريفاته: القصاص هو أن يفعل بالفاعل مثل ما فعل اهـ وههنا ثلاث مسائل (المسألة الأولى) في قتل الجماعة بالواحد أربعة أقوال للعلماء القول الأول لمالك والشافعي، وأبي حنيفة رضي الله عنهم قتلهم به إذا قتلوه عمداً أو تعاونوا على قتله بالحرابة وغيرها حتى يقتل الناطور، وعمدتهم أمور الأول إجماع الصحابة على قتل عمر سبعة من أهل صنعاء برجل واحد، وقال لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به، وقتل علي ثلاثة.

لتساوي الأعداء ببعضهم، وسقط القصاص السادس الحياة اليسيرة كالشيخ الكبير مع الشاب، ومنفوذ المقاتل على الخلاف. السابع تفاوت الصنائع والمهارة فيها، وههنا ثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) قتل الجماعة بالواحد إذا قتلوه عمداً، أو تعاونوا على قتله بالحرابة أو غيرها حتى يقتل عندنا الناظور، ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة ومشهور أحمد بن حنبل في قتل الجماعة بالواحد من حيث الجملة، وعن أحمد وجماعة من التابعين، والصحابة أن عليهم الدية وعن الزهري وجماعة أنه يقتل منهم واحد، وعلى الباقي حصصهم من الدية لأن كل واحد مكافيء له فلا يستوي إبدال في مبدل منه واحد كما لا تجب ديات. ولقوله تعالى: ﴿الحر بالحر﴾ ولقوله تعالى: ﴿النفس بالنفس﴾ [المائدة، ٤٥] ولأن تفاوت الأوصاف يمنع كالحر، والعبد فالعدد أولى بالمنع لنا إجماع الصحابة على قتل عمر سبعة من أهل صنعاء برجل واحد، وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به وقتل على ثلاثة، وهو كثير، ولم يعرف لهم مخالف في ذلك الوقت، ولأنها عقوبة كحد القذف، وتفارق

. . . .

وهو كثير ولم يعرف مخالف في ذلك الوقت الثاني أنها عقوبة تجب للواحد على الجماعة كما تجب له على الواحد كحد القذف، وتفارق الدية فإنها تتبعض دون القصاص والثالث إن الشركة لو سقطت القصاص كان ذلك ذريعة للقتل القول الثاني، وهو مشهور أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه قتلهم به حيث الجملة، ففي الإقناع، وتقتل الجماعة بالواحد إذا كان فعل كل واحد منهم صالحاً للقتل به، وإلا فلا ما لم يتواطؤا على ذلك أي الفعل ليقتلوه به، فعليهم القصاص لئلا يتخذ ذريعة إلى درء القصاص ولأنه لو لم يشرع في الجماعة بالواحد لبطلت حكمه مشروعيته التي في قوله تعالى: ﴿لكم في القصاص حياة﴾ [الإسراء، ٢٢] زيادة من كشاف قناعة القول الثالث لأحمد وجماعة من الصحابة، والتابعين إن عليهم الدية القول الرابع للزهري، وجماعة قتل واحد منهم وعلى الباقي حصصهم من الدية لأن كل واحد مكافىء له فلا يستوي إبدال في مبدل منه واحد كما لا تجب ديات، ولقوله تعالى: ﴿الحر بالحر﴾ لقوله تعالى: ﴿النفس بالنفس﴾ ولأن تفاوت الأوصاف يمنع كالحر والعبد فالعدد أولى بالمنع (المسألة الثانية) في قتل مسلم بذمي قولان للأئمة القول الأول لمالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنهم لا يقتل به لما في البخاري لا يقتل مسلم بكافر القول الثاني لأبي حنيفة يقتل به لعموم قوله تعالى: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾ [البقرة، ١٧٩] وهذا قتل مظلوماً فيكون لوليه سلطان، وعموم قوله تعالى النفس بالنفس.

وكذا سائر العمومات والجواب إن ما ذكرنا خاص فيقدم على العمومات على ما تقرر في أصول الفقه (المسألة الثالثة) في قتل ممسك المقتول للقاتل مع القاتل أولاً بل القاتل وحده قولان للأئمة الأربعة الأول لمالك رحمه الله تعالى للعمومات المتقدمة ولقول عمر المتقدم، وللقياس على الممسك للصيد المحرم فإن عليه الجزاء، وعلى المكره قلت: وبهذا قال أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: ففي الإقناع وكشاف قناعه وإن أكره مكلف مكلفاً على قتل معين فقتله فالقصاص عليهما لأن المكرة تسبب إلى قتله بما يفضي إليه غالباً،

الدية فإنها تتبعض دون القصاص، ولأن الشركة لو أسقطت القصاص كان ذلك ذريعة للقتل.

(المسألة الثانية) وافقنا الشافعي وأحمد بن حنبل في أنه لا يقتل مسلم بذمي. وقال أبو حنيفة يقتل المسلم بالذمي. لنا ما في البخاري لا يقتل مسلم بكافر احتجوا بوجوه الأول قوله تعالى: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾ [الإسراء، ٣٣] وهذا قتل مظلوماً فيكون لوليه سلطان. الثاني قوله تعالى: ﴿النفس بالنفس﴾ وسائر العمومات، والجواب عن الأول وما بعده أن ما ذكرناه خاص، فيقدم على العمومات على ما تقرر في أصول الفقه.

(المسألة الثالثة) خالفنا الشافعي وأبو حنيفة في قتل الممسك، وقالا: يقتل القاتل وحده. لنا العمومات المتقدمة. وقول عمر: المتقدم، وقياساً على الممسك للصيد المحرم، فإن عليه الجزاء وعلى المكره.

(الفرق التاسع والأربعون والمائتان بين قاعدة العين، وقاعدة كل اثنين من الجسد فيهما دية واحدة كالأذنين ونحوهما)

أنه إذا ذهب سمع أحد أذنيه بضربة رجل، ثم اذهب سمع الأخرى فعليه نصف الدية، وفي عين الأعور الدية كاملة، ووافقنا أحمد بن حنبل. وقال الشافعي وأبو حنيفة؛ نصف الدية.

لنا وجوه (الأول) أن عمر وعثمان وعلياً وابن عمر قضوا بذلك من غير مخالف، فكان ذلك إجماعاً. (الثاني) أن العين الذاهبة يرجع ضوؤها للباقية، لأن مجراها في النور الذي

. . . .

وفيهما أيضاً، وإن أكره سعد زيداً على أن يكره عمراً على قتل بكر، فقتله قتل الثلاثة جزم به في الرعاية الكبرى ومعناه في المنتهى المباشر لمباشرته القتل ظلماً والآخران لتسببهما إلى القتل لما يفضي إليه غالباً ا هـ المراد فافهم، والثاني للشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى هذا تهذيب ما في الأصل وصححه ابن الشاط مع زيادة والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع و الأربعون والمائتان بين قاعدة العينين وقاعدة كل اثنين من الجسد كالأذنين ونحوهما)

من حيث أن في عين الأعور الدية كاملة عندنا، وعند أحمد بن حنبل وإن أخذ في الأولى نصف الدية. وأما إذا أذهب رجل بضربة سمع الأذن الأخرى ممن لم يسمع بأحد أذنيه مثلاً، فإنه لا يجب عليه إلا نصف الدية، وقال الشافعي وأبو حنيفة لا فرق بين عين الأعور ونحو إذن من لم يسمع بأحد أذنيه في أنه لايجب في كل منهما إلا نصف الدية لنا أن عمر وعثمان، وعلياً وابن عمر قضوا بذلك من غير مخالف. فكان ذلك إجماعاً ووجه الفرق إن العين الذاهبة يرجع ضوؤها للباقية لأن مجراهما في النور الذي يحصل به الإبصار واحد كما شهد به علم التسريح.

يحصل به الأبصار واحد كما شهد به علم التشريح، ولذلك أن الصحيح إذا غمض إحدى عينيه اتسع ثقب الأخرى بسبب ما اندفع لها من الأخرى، وقوى أبصارها، ولا يوجد ذلك في إحدى الأذنين إذا سدت الأخرى أو إحدى اليدين إذا ذهبت الأخرى أو قطعت، وكذلك جميع أعضاء الجسد إلا العين.

لما تقدم من اتحاد المجرى فكانت العين الباقية في معنى العينين، فوجب فيها دية كاملة. احتجوا بوجوه الأول قوله عليه السلام: «**في العين خمسون من الإبل**». الثاني في قوله عليه السلام: «**في العينين الدية**»، وهو يقتضي أنه لا تجب عليه دية إلا إذا قلع عينين، وهذا لم يقلع عينين. الثالث أن ما ضمن بنصف الدية، ومعه نظيره ضمن بنصفها منفرداً كالأذن واليد. الرابع أنه لو صح القول بانتقال النور الباصر لم يجب على الأول نصف الدية. لأنه لم يذهب نصف المنفعة، والجواب عن الأول والثاني أنه محمول على العين غير العوراء، لأنهما عمومان مطلقان في الأحوال فيقيدان بما ذكرناه من الأدلة، وعن الثالث الفرق بانتقال قوة العين الأولى بخلاف الأذن واليد، ولو انتقل التزمناه، وعن الرابع لا يلزم

. . . .

ولذلك أن الصحيح إذا غمض إحدى عينيه اتسع ثقب الأخرى بسبب ما اندفع لها من الأخرى، وقوي إبصارها، ولا يوجد ذلك في إحدى الأذنين إذا سدت الأخرى، أو إحدى اليدين إذا ذهبت الأخرى أو قطعت.

وكذلك جميع أعضاء الجسد إلا العين لما تقدر من اتحاد المجرى.

فكانت العين الباقية في معنى العينين فوجب فيها دية كاملة.

وأما احتجاجهم بقوله عليه السلام: «**في العين خمسون من الإبل**» وبقوله عليه السلام: «**في العينين الدية**» فجوابه حمل الحديثين على العين غير العوراء لأنهما عمومان مطلقان في الأحوال، فيقيدان بما ذكرناه من الأدلة وأما احتجاجهم بأن ما ضمن بنصف الدية ومعه نظيره ضمن بنصفها منفرداً كالأذن واليد فجوابه الفرق المتقدم بانتقال قوة العين الأولى بخلاف الأذن واليد ولو انتقلت القوة فيهما أيضاً التزمناه.

وأما احتجاجهم بأنه لو صح القول بانتقال النور الباصر لم يجب على الأول نصف الدية لأنه لم يذهب نصف المنفعة فجوابه أنه لا يلزم إطراح الأول إذ لو جنى عليها فأحولتا أو عمشتا، أو نقص ضوؤهما فإنه يجب عليه العقل لما نقص، ولا تنقص الدية عمن جنى ثانياً على قول عندنا، وهذا السؤال قوي علينا، وكان يلزمنا أن نقلع بعين الأعور عينين اثنين من الجاني.

(تفريع) قال ابن أبي زيد في النوادر فيها أي في عين الأعور ألف، وإن أخذ في الأولى ديتها قاله مالك وأصحابه وقال أشهب يسأل عن السمع فإن كان ينتقل، فكالعينين وإلا فكاليد، وإن أصيب من كل نصف بصرها، ثم أصيب باقيهما في ضربة فنصف الدية لأنه ينظر بهما نصف نظرهما فإن أصيب باقي إحداهما، فربع الدية فإنه أصيب بعد ذلك بقية الأخرى فنصف الدية.

لأنه أقيم مقام نصف جميع بصره فإن أخذ صحيح نصف دية إحداهما ثم أصيب بنصف الصحيحة، فثلث الدية لأنه اذهب من جميع بقية بصره ثلثه وإن أصيب ببقية المصابة فقط فربع الدية فإن ذهب باقيها

اطراح الأول إذ لو جنى عليهما فاحولتا أو عمشتا أو نقص ضوؤهما، فإنه يجب عليه العقل لما نقص ولا تنقص الدية عمن جنى. ثانياً على قول عندنا: وهذا السؤال قوي علينا، وكان يلزمنا أن نقلع بعينيه عينين اثنين من الجاني (تفريع) قال ابن أبي زيد في النوادر: فيها ألف وإن أخذ في الأولى ديتها. قاله: مالك وأصحابه.

وقال أشهب: يسأل عن السمع فإن كان ينتقل فكالعينين، وإلا فكاليد، وإن أصيب من كل عين نصف بصرها، ثم أصيب باقيهما في ضربة فنصف الدية لأنه ينظر بهما نصف نظرهما، فإن أصيب باقي إحداهما فربع الدية، فإن أصيب بعد ذلك بقية الأخرى فنصف الدية، لأنه أقيم مقام نصف جميع بصره، فإن أخذ صحيح نصف دية إحداهما، ثم أصيب بنصف الصحيحة فثلث الدية لأنه أذهب من جميع بقية بصره ثلثه، وإن أصيب ببقية المصابة فقط فربع الدية، فإن ذهب باقيها، والصحيحة بضربة فالدية كاملة، أو الصحيحة وحدها فثلثا الدية لأنها ثلثا بصره، فإن أصيب بقية المصابة فنصف الدية بخلاف لو أصيبت، والصحيحة باقية قاله: أشهب، وقال ابن القاسم ليس فيما يصاب من الصحيحة إذا بقي من الأولى شيء إلا من حساب نصف الدية.

(الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة، والخاصة)

اعلم أن هذا الفرق غريب عجيب نادر بسبب أن كتب الفرائض على العموم، فيما رأيت لم يختلف منهم اثنان في أن أسباب التوارث ثلاثة نسب، وولاء، ونكاح، وهو في غاية

قال:

(الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث، وأجزاء أسبابها العامة والخاصة)

اعلم أن هذا الفرق غريب عجيب نادر بسبب أن كتب الفرائض على العموم، فيما رأيت لم يختلف منهم اثنان في أن أسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح، وهو في غاية الأشكال لأن المراد بالثلاثة

والصحيحة بضربة فالدية كاملة أو الصحيحة وحدها فثلثا الدية لأنها ثلثا بصره فإن أصيب بقية المصابة، فنصف الدية بخلاف، لو أصيبت والصحيحة باقية قاله أشهب، وقال ابن القاسم ليس فيما يصاب من الصحيحة إذا بقي من الأولى شيء إلا من حساب نصف الدية ا هـ.

(الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة)

وهو أن أسباب التوارث التامة هي عبارة عن ماهية كل من القرابة والولاء والنكاح بشرط شيء أعني خصوص كون القرابة بنوة مثلاً وخصوص كون الولاء علوياً، وخصوص كون النكاح زوجة أو زوجاً وأجزاؤها العامة هي عبارة عن ماهية كل من الثلاثة المذكورة بشرط لا شيء أعني مطلق القرابة من حيث

الاشكال لأن المراد بالثلاثة أما الأسباب التامة، وأما أجزاء الأسباب، والكل غير مستقيم، وبيانه أنهم يجعلون أحد الأسباب القرابة، والأم لم ترث الثلث في حالة، والسدس في أخرى بمطلق القرابة وإلا لكان ذلك ثابتاً للابن، أو البنت لوجود مطلق القرابة فيهما.

بل بخصوص كونها أما مع مطلق القرابة، وكذلك البنت ترث النصف ليس بمطلق القرابة وإلا لثبت ذلك للجد، أو الأخت للأم بل لخصوص كونها بنتاً مع مطلق القرابة، فحينئذٍ لكل واحد من الورثة سبب تام يخصه مركب من جزءين من خصوص كونها بنتاً، أو غيره وعموم القرابة، وكذلك للزوج النصف ليس لمطلق النكاح، وإلا لكان للزوجة النصف لوجود مطلق النكاح فيها. بل لخصوص كونه زوجاً مع عموم النكاح، كما تقدم فسببه مركب، وكذلك الزوجة إذا ظهر هذا، فإن أرادوا حصر الأسباب التامة في ثلاثة فهي أكثر من عشرة بالإجماع لما تقدم، أو الناقصة التي هي أجزاء أسباب، فالخصوصات كما رأيت

أما الأسباب التامة، أو أجزاء الأسباب، والكل غير مستقيم، وبيانه أنهم يجعلون أحد الأسباب القرابة، والأم لم ترث الثلث في حالة، والسدس في أخرى بمطلق القرابة، وإلا لكان ذلك ثابتاً للابن أو البنت لوجود مطلق القرابة فيهما.

قلت: هذا الفرق ليس بغريب، ولا عجيب كما زعم، وما توهمه من الأشكال في كلام الفرضيين ليس كما توهم، وبيان ذلك أنهم بين أمرين أحدهما تغييرهم عن تلك الأسباب بلفظ التنكير، وثانيهما التعبير عنها بلفظ التعريف، فمن عبر منهم بلفظ التنكير لم يرد كل نسب، ولا كل نكاح ولا كل ولاء بل أراد نسباً خاصاً، وولاء خاصاً ونكاحاً خاصاً، ولا نكر في التعبير بلفظ النكرة عن

هي مطلق القرابة ومطلق الولاء، ومن حيث هو مطلق الولاء، ومطلق النكاح من حيث هو مطلق النكاح، وأجزاءها الخاصة هي عبارة عن ماهية كل من الثلاثة المذكورة لا بشرط شيء أي من إطلاق أو خصوص، وهي المشتركات أعني قرابة ما وولاء ما ونكاحاً ما، وهذه أخص من الأجزاء العامة، وأعم من التامة، وهي مراد الفرضيين بقولهم: إن أسباب التوارث ثلاثة نسب، وولاء ونكاح قال ابن الشاط وما توهمه الشهاب من الأشكال في كلامهم هذا ليس كما توهم، وبيان ذلك أنهم بين أمرين **(أحدهما)** تعبيرهم عن الأسباب بلفظ التنكير **(وثانيهما)** التعبير عنها بلفظ التعريف، فمن عبر منهم بلفظ التنكير لم يرد كل نسب، ولا كل ولاء ولا كل نكاح بل أراد نسباً خاصاً وولاء خاصاً ونكاحاً خاصاً ولا نكر في التعبير بلفظ النكرة عن خصوص فإن اللفظ عليه صادق، وله صالح، ومن عبر منهم بلفظ التعريف لم ير أيضاً كل نسب ولا كل ولاء، ولا كل نكاح بل أراد ما أراده الأول، وأحال الأول في تقييد ذلك المطلق على تعيين أصناف الوارثين والوارثات.

وأحال الثاني في بيان المعهود بالألف، واللام على ما أحال عليه الأول.

وذلك أن أسباب التوارث التامة إجمالاً سبعة عشر وتفصيلاً ثمانية وعشرون لأن ذكور من ثبت له الميراث عشرة، ويتفرعون إلى ثمانية عشر وإناث من ثبت له الميراث سبع ويتفرعن أيضاً إلى عشرة نعم ذهب الحنيفة إلى توريث ذوي الأرحام وأجزاء الأسباب العامة كلية لا تحقق لها إلا في الذهن قطعاً فلا أقسام لها بخصوصها.

كثيرة، فلا يستقيم الحصر مطلقاً لا في التام ولا في الناقص فتنبه لهذا المعنى، فهو حسن لم أر أحداً تعرض له، وحينئذٍ أقول: أن أسباب القرابة وإن كثرت، فنحن لا نريد هساً، ولا نريد التامة التي هي الخصوصات بل الناقصة التي هي المشتركات، وهي مطلق القرابة، ومطلق النكاح ومطلق الولاء، والدليل على حصر غير التامة في هذه الثلاث أن الأمر العام بين جميع الأسباب التامة أما أن يمكن إبطاله أولاً، فإن أمكن فهو النكاح لأنه يبطل بالطلاق، وإن لم يمكن إبطاله فأما أن يقتضي التوارث من الجانبين غالباً أولاً، فإن اقتضى التوارث من الجانبين غالباً فهو القرابة، وإن لم يقتضه إلا من أحد الجانبين فهو الولاء، لأنه يرث المولى الأعلى الأسفل، ولا يرث الأسفل الأعلى، وقولنا: غالباً احتراز من العمة ونحوها، فإنه يرثها ابن أخيها ولا ترثه.

خصوص فإن اللفظ عليه صادق، وله صالح ومن عبر منهم بلفظ التعريف لم يرد أيضاً كل نسب، ولا كل نكاح ولا كل ولاء بل أراد ما أراده الأول، وأحال الأول في تقييد ذلك المطلق على تعيين أصناف الوارثين والوارثات، وأحال الثاني في بيان المعهود بالألف واللام على ما أحاله عليه الأول والله أعلم.

قال: (بل بخصوص كونها أما مع مطلق القرابة، وكذلك البنت ترث النصف ليس بمطلق القرابة، وإلا لثبت ذلك للجد أو للأخت للأم بل لخصوص كونها بنتاً مع مطلق القرابة، فحينئذٍ لكل واحد من الورثة سبب تام يخصه مركب من جزءين من خصوص كونها بنتاً أو غيره، وعموم القرابة، وكذلك للزوج النصف ليس لمطلق النكاح، وإلا لكان للزوجة النصف لوجود مطلق النكاح فيها. بل لخصوص كونه زوجاً مع عموم النكاح كما تقدم، فسببه مركب، وكذلك الزوجة).

فإنما أقسامها ما تحتها من الأسباب التامة وأجزائها الخاصة، وأقسامهما فافهم قال الأصل والدليل على حصر الأسباب غير التامة في هذه الثلاث إن الأمر العام بين جميع الأسباب.

أما أن يمكن إبطاه أو لا فإن أمكن إبطاله فهو النكاح لأنه يبطل بالطلاق، وإن لم يمكن إبطاله فأما أن يقتضي التوارث من الجانبين غالباً أو لا فإن اقتضى التواث من الجانبين غالباً فهو القرابة، والاحتراز بغالباً من العمة، ونحوها فإنه يرثها ابن أخيها ولا ترثه، وإن لم يقتضه إلا من أحد الجانبين، فهو الولاء لأنه يرث المولى الأعلى الأسفل، ولا يرث الأسفل الأعلى ا هـ.

قال ابن الشاط وما ذكره وإن كان مفيداً للحصر ليس بسديد فإن ما ذكره في النكاح من كونه يمكن إبطاله أجنبي عن كون النكاح سبب الميراث. لأنه إنما يكون سبباً النكاح الذي لم يلحقه إبطال أما اللاحق به الإبطال فلا يصح أن يكون سبباً، وما ثبتت سببيته لم ترفع لاستحالة رفع الواقع.

وما ذكره في القرابة أمر ثانٍ عن كون سبب الإرث ليس مطلق القرابة لأن السببية ثابتة عنه مع عدم إطراده.

وما ذكر في الولاء.

وكذلك أمر ثانٍ عن كون سببيته ليست مطلقة والأولى أن يقال أنهم ما حصروها في ثلاثة إلا لكونها أموراً مختلفة ثم لم يوجد سبب الميراث سواها، ثم أنها ليست أسباباً على الاطلاق بل مقيدة بتعيين من يرث ا هـ بل قال ابن عاصم:

. . . .

قلت: إذا كان سبب الإرث الخاص الوصف الخاص، فلا معنى لذكر الوصف العام معه، فقوله: مع مطلق القرابة لا حاجة إليه، فمن المعلوم أن الوصف العام صادق على الخاص، لكنه ليس العام سبباً من حيث عمومه بل من حيث اشتمل على الخاص، والخاص سبب، فإذا قال قائل: ما سبب وراثة البنت النصف؟ قيل: كونها بنتاً وهو جواب مستقيم صادق، وإن قيل: كونها قريبة لم يكن جواباً مستقيماً وصحيحاً، وإذا قيل ما سبب وراثة البنت؟ فقيل: كونها بنتاً كان جواباً مستقيماً وصحيحاً أيضاً، وإن قيل: كونها قريبة لم يصح أيضاً لأن القرابة ليست مختصة بالبنت، فالصحيح أن سبب ميراث البنت النصف كونها بنتاً على الخصوص، وكذلك سبب ميراث كل صنف من أصناف الوارثين والوارثات أسباب ميراثهم خاصة لا عامة، وما قاله: من أن السبب مركب لا معنى له عند النظر إلى خصوص الميراث كالنصف وشبهه، ولا عند النظر إلى عموم الميراث أيضاً، لأنه جعل العموم مطلق القرابة، وليس مطلق القرابة سبباً لمطلق الميراث عندنا. نعم هو سبب عند الحنفية.

قال: (إذا ظهر هذا فإن أرادوا حصر الأسباب التامة في ثلاثة فهي أكثر من عشرة بالإجماع لما تقدم، أو الناقصة التي هي أجزاء الأسباب، فالخصوصات كما رأيت كثيرة، فلا يستقيم الحصر مطلقاً لا في التام، ولا في الناقص).

قلت: قوله: هي أكثر من عشرة إن أراد بذلك ما يخص كل صنف من الوارثين، والوارثات على ما جرت به عادة أكثر الفرضيين في عدهم أصناف الوارثين عشرة وأصناف الوارثات سبعة، فذلك صحيح، وإن أراد بذلك ما يخص كل صنف على ما هو الأولى في ذلك فليس قوله ذلك: بصحيح، فإنها أكثر من عشرين لا أكثر من عشرة، وقوله: بالإجماع ليس بصحيح، وأي إجماع في ذلك مع توريث الحنفية ذوي الأرحام، وقوله: أو الناقصة التي هي أجزاء الأسباب، فالخصوصات كما رأيت كثيرة إن أراد بالخصوصات مطلق القرابة التي كل خصوص منها أعم من الخصوص الذي تحته من الخصوصات التي عدها الفرضيون فذلك صحيح، وإلا فلا أدري ما أراد.

قال: (فتنبه لهذا المعنى فهو حسن لم أرَ أحداً تعرض له، ولا لخصه، وحينئذٍ أقول: أن أسباب القرابة وإن كثرت فنحن لا نريدها، ولا نريد التامة التي هي الخصوصات بل الناقصة التي هي المشتركات، وهي مطلق القرابة، ومطلق النكاح، ومطلق الولاء).

قلت: هذا الكلام الذي ذكره هنا مناقض في ظاهره لقوله أن أسباب القرابة، وإن كثرت فنحن لا نريدها، لكنه إنما أراد لا نريد مطلق القرابة من حيث هي القرابة لا خصوص كون القرابة بنوة مثلاً، ولكن نريد ما هو أخص من الأول، وأعم من الثاني، وهو قرابة ما ونكاح ما وولاء ما، ثم بين ذلك بما قرره ضابطاً بعد هذا. **قال: (والدليل على حصر غير التامة في هذه الثلاثة أن الأمر العام بين جميع**

جميعها أركانه ثلاثة مال ومقدار وذو الوارثة

قال التسولي أي لا يصح الإرث بالعصمة أو الولاء أو النسب إلا باجتماع هذه الأركان الثلاثة أي معرفة مال متروك عن الميت ومقدار ما يرثه كل وارث، ومن يرث ممن لا يرث، ومهما اختل واحد منها لم يصح ا هـ.

(الفرق الحادي والخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث، وقاعدة شروطه وموانعه)

لم أرَ أحداً من الفرضيين يذكر إلا أسباب التوارث وموانعه، ولا يذكر أحد منهم شروطه قط، وله شروط قطعاً كسائر أبواب الفقه، فإن كانوا قد تركوها لأنها معلومة، فأسباب

الأسباب التامة أما أن يمكن إبطاله أولاً، فإن أمكن فهو النكاح لأنه يبطل بالطلاق وإن لم يمكن إبطاله فأما أن يقتضي التوارث من الجانبين غالباً، وهو القرابة أو لا يقتضي إلا من أحد الجانبين، وهو الولاء لأنه يرث المولى الأعلى الأسفل، ولا يرث الأسفل الأعلى، وقولنا: غالباً احتراز من العمة ونحوها، فإنه يرثها ابن أخيها ولا ترثه). قلت: ما ذكره من سبب الحصر للأسباب الثلاثة في ثلاثة، وإن كان مفيداً للحصر ليس بسديد، فإن ما ذكره في النكاح، وهو كونه يمكن إبطاله أجنبي عن كون النكاح سبب الميراث، فإنه لا يصح أن يكون النكاح اللاحق به الإبطال سبباً، وإنما يكون سببا النكاح الذي لم يلحقه إبطال، فإذا ثبتت سببيته لم ترتفع لاستحالة رفع الواقع، وما ذكره في القرابة أمر ثانٍ عن كون سبب الإرث ليس مطلق القرابة، لأن السببية ثابتة عنه مع عدم اطراده وما ذكره في الولاء كذلك أمر ثانٍ عن كون سببيته ليست مطلقة، والأولى أن يقال: أنهم ما حصروها في ثلاثة إلا لكونها أموراً مختلفة، ثم لم يوجد سبب الميراث سواها، ثم أنها ليست أسباباً على الإطلاق بل مقيدة بتعيين من يرث بها.

قال:

(الفرق الحادي والخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث، وقاعدة شروطه وموانعه).

قلت: ما قاله في صدر هذا الفرق: صحيح، ثم قال: **(وها أنا أذكرها على هذا الضابط، فأقول شروط التوارث ثلاثة كالأسباب تقدم موت الموروث على الوارث، واستقرار حياة الوارث بعده كالجنين)**.

قال التاودي على العاصمية وبقي عليه أسباب الملك، والإسلام خليل، والسيد المعتق بعضه جميع إرثه.

وفي الزرقاني أن تسميته إرثاً مجاز وإنما هو بالملك، والظاهر أن الثاني لا يرد بحال لأنه هو الذي غبر عنه الناظم بقوله: وبيت مال المسلمين يستقل البيت ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وقاعدة شروطه وموانعه)

وهو أن أسباب التوارث هي الثلاثة المتقدمة، أعني القرابة والولاء والنكاح بالمعنى المتقدم بيانه لما تقدم أول الكتاب في الفروق إن ضابط السبب ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه، ولو شكا العدم وهذه الحقيقة، قد وجدت في هذه الثلاثة الأسباب وأما موانعه.

التوارث معلومة أيضاً، فالصواب استيعاب الثلاثة كسائر أبواب الفقه، وإن قالوا: لا شروط للتوارث بل أسباب وموانع فقط، فضوابط الأسباب والشروط والموانع تمنع من ذلك، وقد قال الفضلاء: إذا اختلفتم في الحقائق فحكموا الحدود، وقد تقدم أول الكتاب في الفروق أن السبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، والشرط يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم، والمانع ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، فبهذه الحدود والضوابط يظهر أن للتوارث شروطاً، وها أنا أذكرها على هذا الضابط، فأقول: شروط التوارث ثلاثة كالأسباب تقدم موت الموروث على الوارث، واستقرار حياة الوارث بعده كالجنين والعلم بالقرب، والدرجة التي اجتمعا فيها احترازاً من موت رجل من مضر أو قريش لا يعلم له قريب، فإن ميراثه لبيت المال مع أن كل قرشي

قلت: لا حاجة إلى ذكر الموروث وجعله شرطاً، وحياة الوارث بعده شرطاً آخر، ولا يصح أن يكون موت الموروث بنفسه قبل موت الوارث شرطاً لامتناع توريث من يتعذر العلم فيهما بالتقدم والتأخر، ولصحة التوريث بالتعمير في المفقود. بل الصحيح أن شرط الإرث واحد، وهو العلم، أو الحكم بحياة الوارث بعد موت الموروث، وبنسبته ورتبته منه.

قال: (والعلم بالقرب، وبالدرجة التي اجتمعا فيها احترازاً من موت رجل من مضر، أو من قريش لا يعلم له قريب، فإن ميراثه لبيت المال مع أن كل قرشي ابن عمه، ولا ميراث لبيت المال مع ابن عم، لكنه فات شرطه الذي هو العلم بدرجته منه، فما من قرشي إلا لعل غيره أقرب منه).

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح غير أنه نقصه الحكم بالقرب، والدرجة إذا لم يكن ذلك معلوماً، ولكنه ثبت نسبه عند الحاكم.

قال: (فهذه شروط لا يؤثر وجودها إلا في نهوض الأسباب لترتب مسبباتها عليها يلزم من عدمها العدم، ولا يلزم من وجودها من حيث هو وجود، ولا عدم بل الوجود إن وقع فهو لوجود الأسباب

فغالب الناس على أنها ثلاثة الكفر والقتل، والرق وهو الصحيح لما تقدم أيضاً من أن ضابط المانع ما يلزم من وجوده أي يقينا العدم، ولا يلزم من عدمه وجود، ولا عدم كما لا يلزم من الشك في وجوده العدم بل يترتب الثبوت بناءً على السبب وهذه الحقيقة قد وجدت في هذه الثلاثة الموانع.

وأما ما زاده بعضهم على الثلاثة الموانع المذكورة من الشك في أهل السفينة، والردم واللعان، وجعل الموانع خمسة.

فلا يصح لأن الشك المذكور إنما منع من الميراث لأنه من فقدان الشرط، وهو العلم أو الحكم بتقدم موت المورث.

وكذلك اللعان ليس بمانع بل هو سبب في فقدان السبب، وهو النسب.

وقد قال الفضلاء إذا اختلفتم في الحقائق فحكموا الحدود، وقد حكمنا حد المانع المتقدم فلم تجده منطبقاً على هذين، كما علمت وأما شروطه فذكر الأصل أنها ثلاثة أيضاً تقدم موت المورث على الوارث واستقرار حياة الوارث بعده كالجنين، والعلم بالقرب، والدرجة قال وهذه الثلاثة، وإن لم يذكرها أحد من

ابن عمه، ولا ميراث لبيت المال مع ابن عم لكنه فات شرطه الذي هوالعلم بدرجته منه، فما من قرشي إلا لعل غيره أقرب منه، فهذه شروط لا يؤثر وجودها إلا في نهوض الأسباب لترتب مسبباتها عليها يلزم من عدمها العدم، ولا يلزم من وجودها من حيث هو وجود، ولا عدم بل الوجود إن وقع فهو لوجود الأسباب لا لها، وإن وقع العدم عند وجودها فلعدم السبب، أو لوجود المانع، فهذه حقيقة الشرط قد وجدت في هذه الثلاثة، فتكون شروطاً وقد تقدم أيضاً أول الكتاب أن الشرط إذا شك فيه يلزم من ذلك العدم، وكذلك السبب ولا يلزم من الشك في المانع العدم بل يترتب الثبوت بناءً على السبب، وهذا أيضاً يوضح لك شرطية هذه الثلاثة مع أنهم لم يذكروها في الأسباب التي ذكروها، ولا في الموانع بل أهملت وذكرها متعين، وقد تقدم ذكر الأسباب.

لا لها، وإن وقع العدم عند وجودها فلعدم السبب، أو لوجود المانع، فهذه حقيقة الشرط قد وجدت في هذه الثلاثة، فتكون شروطاً). قلت: قد ثبت أنه شرط واحد، وهو العلم بحياة الوارث بعد موت المورث، وبقرابته ورتبته منه، أو الحكم بذلك.

قال: **(وقد تقدم أيضاً أول الكتاب أن الشرط إذا شك فيه يلزم من ذلك العدم، وكذلك السبب، ولا يلزم من الشك في المانع العدم بل يترتب الثبوت بناءً على السبب، وهذا أيضاً يوضح شرطية لك هذه الثلاثة مع أنهم لم يذكروها في الأسباب التي ذكروها، ولا في الموانع بل أهملت، وذكرها متعين)**.

قلت: قد تبين أنها ليست ثلاثة بل شرط واحد فقط. قال: **(وقد تقدم ذكر الأسباب، وأما الموانع فأقصى ما ذكر فيها أنها خمسة، وغالب الناس على أنها ثلاثة الكفر والقتل والرق، وزاد بعضهم الشك احترازاً من أهل السفينة أو الردم، فإنه لا ميراث بينهم، واللعان فإنه يمنع من إرث الأب، والإرث منه فقط ظهر الفرق بين القواعد الثلاثة وهو المقصود)**. قلت: لا يصح القول بأن الموانع خمسة بل هي ثلاثة فقط، فإن الشك في أهل السفينة والردم.

إنما منع من الميراث لأنه من فقد أن الشرط وهو العلم، أو الحكم بتقدم موت المورث، وكذلك اللعان ليس بمانع بل هو سبب في فقدان السبب، وهو النسب وليت شعري لم لم يحكم هنا الحدود كما ذكره قبل عن الفضلاء، وجميع ما ذكره في الفرقين بعد هذا صحيح وكذلك ما قال في الفرق بعدهما وهو:

الفرضيين في الأسباب التي ذكروها، ولا في الموانع التي ذكروها بل أهملوها بالكلية، ولم يذكر أحد منهم شروط التوارث قط مع أن له شروطاً قطعاً كسائر أبواب الفقه فإن كانوا قد تركوها لأنها معلومة ورد عليهم إن أسباب التوارث كذلك فالصواب استيعاب الثلاثة كسائر أبواب الفغقه، وإن قالوا لا شروط للتوارث بل أسباب وموانع فقط ورد عليهم إن هذه الثلاثة إنما يصدق عليها ضابط الشرط الذي تقدم أول الكتاب في الفروق من أنه ما يلزم من عدمه، ولو شكا القدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، فبتحكيم الحدود كما تقدم عن الفضلاء يظهر إن هذه الثلاثة شروط للتوارث لا أسباب، ولا موانع وذلك لأن العلم بالقرب والدرجة أي التي اجتمعا فيها مثلاً احتراز من موت رجل من مضر، أو قريش لا يعلم

وأما الموانع فأقضي ما ذكر فيها أنها خمسة، وغالب الناس على أنها ثلاثة الكفر والقتل والرق، وزاد بعضهم الشك احترازاً من أهل السفينة أو الردم، فإنه لا ميراث بينهم، واللعان فإنه يمنع من أرث الأب، والأرث منه فقد ظهر الفرق بين القواعد الثلاثة، وهو المقصود.

(الفرق الثاني والخمسون والمائتان بين قاعدة ما يحرم من البدع، وينهى عنه، وبين قاعدة ما لا ينهى عنه منها)

اعلم أن الأصحاب فيما رأيت متفقون على إنكار البدع نص على ذلك ابن أبي زيد وغيره، والحق التفصيل، وأنها خمسة أقسام (قسم) واجب وهو ما تتناوله قواعد الوجوب، وأدلته من الشرع كتدوين القرآن والشرائع إذا خيف عليها الضياع، فإن التبليغ لمن بعدنا من

. . . .

له قريب فإن ميراثه لبيت المال مع إن كل قرشي ابن عمه، ولا ميراث لبيت المال مع ابن عم لكنه لما فقد شرط إرثه الذي هوالعلم بدرجته منه إذ ما من قرشي إلا لعل غيره أقرب منه جعل الميراث لبيت المال دونه فعلم أن هذه الشروط لا يؤثر وجودها إلا في نهوض الأسباب لترتب مسبباتها عليها يلزم من عدمها العدم، ولا يلزم من وجودها من حيث هو وجود ولا عدم بل الوجود أن وقع فهو لوجود الأسباب لا لها وإن وقع العدم عند وجودها فلعدم السبب أو لوجود المانع، فهذه حقيقة الشرط قد وجدت في هذه الثلاثة، فتكون شروطاً ا هـ.

بتهذيب وتعقبه ابن الشاط أولاً بأن الصحيح إن شرط الإرث واحد، وهو العلم والحكم بحياة الوارث بعد موت الموروث وبنسبته ورتبته منه لوجهين **(الأول)** أنه لا حاجة إلى ذكر تقدم موت الموروث وجعله شرطاً، وحياة الوارث بعده شرطاً آخر **(الثاني)** أنه لا يصح أن يكون موت الموروث بنفسه قبل موت الوارث شرطاً لأمرين **(أحدهما)** امتناع توريث من يتعذر العلم فيهما بالتقدم والتأخر **(وثانيهما)** صحة التوريث بالتعمير في المفقود وثانياً بأن جعله العلم بالقرب، والدرجة التي اجتمعا فيها احتراز من موت رجل الخ صحيح غير أنه نقضه الحكم بالقرب، والدرجة إذا لم يكن ذلك معلوماً، ولكنه ثبت نسبه عند الحاكم ا هـ.

والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثاني والخمسون والمائتان بين قاعدة ما يحرم من البدع وينهي عنه وبين قاعدة ما لا ينهي عنه منها)

وهو مبني على أحد الطريقتين في البدع اللتين في قول الأصل الأصحاب فيما رأيت متفقون على إنكار البدع نص على ذلك ابن أبي زيد وغيره والحق التفصيل وأنها خمسة أقسام **(الأول)** واجب وهو ما تناولته قواعد الوجوب وأدلته من الشرع كتدوين القرآن والشرائع إذا خيف عليها الضياع فإن التبليغ لمن بعدنا من القرون واجب إجماعاً وإهماله حرام إجماعاً **(الثاني)** محرم، وهو ما تناولتها قواعد التحريم، وأدلته من الشرع كالمكوس، والمحدثات من المظالم المنافية لقواعد الشريعة كتقديم الجهال على العلماء وتولية المناصب الشرعية من لا يصلح لها بطريق التوارث نظراً لكون المنصب كان لأبيه، وهو في نفسه ليس بأهل

القرون واجب إجماعاً، واهمال ذلك حرام إجماعاً، فمثل هذا النوع لا ينبغي أن يختلف في وجوبه.

(القسم الثاني) محرم وهو بدعة تناولتها قواعد التحريم، وأدلته من الشريعة كالمكوس، والمحدثات من المظالم المنافية لقواعد الشريعة كتقديم الجهال على العلماء، وتولية المناصب الشرعية من لا يصلح لها بطريق التوارث وجعل المستند لذلك كون المنصب كان لأبيه، وهو في نفسه ليس بأهل.

(القسم الثالث) من البدع مندوب إليه، وهو ما تناولته قواعد الندب، وأدلته من الشريعة كصلاة التراويح، وإقامة صور الأئمة والقضاء، وولاة الأمور على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة بسبب أن المصالح، والمقاصد الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس، وكان الناس في زمن الصحابة معظم تعظيمهم إنما هو بالدين، وسابق الهجرة، ثم اختل النظام وذهب ذلك القرن، وحدث قرن آخر لا يعظمون إلا بالصور فيتعين تفخيم الصور حتى تحصل المصالح، وقد كان عمر يأكل خبز الشعير والملح ويفرض لعامله نصف شاة كل يوم لعلمه بأن الحالة التي هو عليها لو عملها غيره لهان في نفوس الناس،

. . . .

(الثالث) مندوب وهو ما تناولته قواعد الندب وأدلته من الشرع كصلاة التراويح أي الذي عمل بها عمر رضي الله عنه، فجمع الناس في المسجد على قارىء واحد في رمضان، وقال حين دخل المسجد، وهم يصلون نعمت البدعة هذه، والتي ينامون عنها أفضل فإنه إنما سماها بدعة باعتبار ما وإلا فقيام الإمام بالناس في المسجد في رمضان سنة عمل بها صاحب السنّة رسول الله ﷺ وإنما تركها خوفاً من الافتراض فلما انقضى زمن الوحي، زالت العلة، فعاد العمل بها إلى نصابه إلا أن ذلك لم يتأت لأبي بكر رضي الله عنه زمان خلافته لمعارضة ما هو أولى بالنظر فيه.

وكذلك صدر خلافة عمر رضي الله عنه حتى تأتي النظر فوقع منه لكنه صار في ظاهر الأمر كأنه أمر لم يجر به عمل من تقدمه دائماً فسماه بذلك الاسم لأنه أمر على خلاف ما ثبت من السنة كما في الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي قلت: وقد جرى على ما عمل عمر رضي الله تعالى عنه من صلاة التراويح بإمام واحدٍ في المسجد عمل الإعصار إلى عصرنا في جميع الأمصار ما عدا مكة والمدينة، فإنهما قد ابتدع فيهما شرفها الله تعالى تعد الجماعات في صلاة التراويح أسأل الله تعالى أن يوفق أهلها للعمل فيها بالسنة كسائر الأمصار قال الأصل: وكإقامة صور الأئمة والقضاة وولاة الأمور على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة بسبب أن المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس، وكان الناس في زمن الصحابة معظم تعظيمهم.

إنما هو بالدين وسابق الهجرة ثم اختل النظام، وذهب ذلك القرن، وحدث قرن آخر لا يعظمون إلا بالصور، فتعين تفخيم الصور حتى تحصل المصالح، وقد كان عمر يأكل خبز الشعير والملح، ويفرض لعامله نصف شاة كل يوم لعلمه بأن الحالة التي هو عليها لو عملها غيره لهان في نفوس الناس ولم يحترموه

ولم يحترموه، وتجاسروا عليه بالمخالفة فاحتاج إلى أن يضع غيره في صورة أخرى لحفظ النظام ولذلك لما قدم الشام، ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب، واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة العلية، وسلك ما يسلكه الملوك، فسأله عن ذلك فقال: أنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا، فقال له؛ لا آمرك ولا أنهاك، ومعناه أنت أعلم بحالك. هل أنت محتاج إلى هذا، فيكون حسناً أو غير محتاج إليه؟ فدل ذلك من عمر وغيره على أن أحوال الائمة، وولاة الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والقرون والأحوال، فلذلك يحتاجون إلى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديماً، وربما وجبت في بعض الأحوال.

(القسم الرابع) بدع مكروهة وهي ما تناولته أدلة الكراهة من الشريعة، وقواعدها كتخصيص الأيام الفاضلة، أو غيرها بنوع من العبادات، ومن ذلك في الصحيح ما خرجه مسلم، وغيره أن رسول الله ﷺ نهى عن تخصيص يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام، ومن هذا الباب الزيادة في المندوبات المحدودات كما ورد في التسبيح عقيب الصلوات ثلاثة وثلاثين فيفعل مائة، وورد صاع في زكاة الفطر، فيجعل عشرة آصع بسبب أن الزيادة فيها إظهار الاستظهار على الشارع، وقلة أدب معه بل شأن العظماء إذا حددوا شيئاً وقف عنده،

. . . .

وتجاسروا عليه بالمخالفة، فاحتاج إلى أن يضع غيره في صورة أخرى لحفظ النظام.

ولذلك لما قدم الشام ووجد معاوية قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب، واتخذ المراكب النفيسة، والثياب الهائلة العلية، وسلك ما يسلكه الملوك فسأله عن ذلك فقال: أنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا فقال: له لا آمرك ولا أنهاك ومعناه أنت أعلم بحالك هل أنت محتاج إلى هذا.

فيكون حسناً أو غير محتاج إليه فدل ذلك من عمر، وغيره على أن أحوال الأئمة وولاة الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار، والقرون والأحوال.

فلذلك يحتاجون إلى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديماً وربما وجبت في بعض الأحوال **(الرابع)** مكروه وهو ما تناولته قواعد الكراهة، وأدلتها من الشرع كتخصيص الأيام الفاضلة وغيرها بنوع من العبادات لنهيه ﷺ عن تخصيص يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام كما في صحيح مسلم، وغيره وكالزيادة في المندوبات المحدودات بأن يجعل التسبيح عقيب الصلوات مائة والوارد فيه ثلاثة وثلاثون، والصاع الواحد الوارد في زكاة الفطر عشرة آصع بسبب أن الزيادة فيها إظهار الاستظهار على الشارع وهو قلة أدب معه لأن شأن العظماء إذا حددوا شيئاً وقف عنده، وعد الخروج عنه قلة أدب.

وأما الزيادة في الواجب أو عليه فهو حرام لا مكروه لأنه يؤدي إلى أن يعتقد أن الواجب هو الأصل، والمزيد عليه.

وذلك تغيير للشرائع وهو حرام إجماعاً ولذلك نهى مالك عن إيصال ست من شوال لئلا يعتقد أنها من رمضان، وخرج أبو داود في سننه أن رجلاً دخل إلى مسجد رسول الله ﷺ، فصلى الفرض، وقام ليصلي ركعتين فقال عمر بن الخطاب: إجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك فبهذا هلك من كان قبلنا، فقال له

والخروج عنه قلة أدب، والزيادة في الواجب أو عليه أشد في المنع، لأنه يؤدي إلا أن يعتقد أن الواجب هو الأصل والمزيد عليه، ولذلك نهى مالك عن إيصال ست من شوال لئلا يعتقد أنها من رمضان، وخرج أبو داود في سننه أن رجلاً دخل إلى مسجد رسول الله ﷺ فصلى الفرض، وقام ليصلي ركعتين فقال له عمر بن الخطاب: اجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك، فبهذا هلك من كان قبلنا. فقال له عليه السلام: **«أصاب الله بك يا ابن الخطاب»** يريد عمر أن من قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض فاعتقدوا الجميع واجباً، وذلك تغيير للشرائع وهو حرام إجماعاً.

(القسم الخامس) البدع المباحة، وهي ما تناولته أدلة الإباحة، وقواعدها من الشريعة

. . . .

عليه السلام: **«أصاب الله بك يا ابن الخطاب»** يريد عمر أن من قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض فاعتقدوا الجميع واجباً، فهلكوا بتغييرهم للشرائع (الخامس) مباح وهو ما تناولته قواعد المباح وأدلته من الشرع كاتخاذ المناخل للدقيق لأنه أول شيء أحدثه الناس بعد رسول الله ﷺ كما في الآثار، وتليين العيش وإصلاحه من المباحات، فوسائله كذلك.

وبالجملة فالبدعة إنما تنقسم لهذه الأقسام إذا نظر إليها باعتبار ما يتقاضاها، ويتناولها من القواعد ولا أدلة فألحقت بما تناولها من قواعد وأدلة الوجوب أو التحريم، أو الندب أو الكراهة أو الإباحة.

وإما إن قطع النظر عن ذلك ونظر إلى كونها بدعة من حيث الجملة لم تكن إلا مكروهة.

أي إما تنزيهاً وإما تحريماً فإن الخير كله في الاتباع والشر كله، في الابتداء، ولبعض السلف الصالح، ويسمى أبا العباس الأبياني من أهل الأندلس ثلاث لو كتبن في ظفر لوسعهن.

وفيهن خير الدنيا والآخرة اتبع، ولا تبتدع اتضع.

ولا ترتفع من تورع لا يتسع ا هـ كلام الأصل بتهذيب وزيادة فقوله: والحق التفصيل الخ هي الطريقة التي بني عليها الفرق بين القاعدتين المذكورتين، وصححه ابن الشاط.

وإليها ذهب من المالكية غير واحد كالإمام محمد الزرقاني.

فقال في شرحه على الموطأ، وتنقسم البدعة إلى الإحكام الخمسة، وحديث كل بدعة ضلالة عام مخصوص قال، والبدعة لغة ما أحدث على غير مثال سبق وتطلق شرعاً على مقابل السنة، وهي ما لم تكن في عهده ﷺ ا هـ وغيره واحد من الشافعية منهم الإمام النووي والعز بن عبد السلام شيخ الأصل ففي العزيزي على الجامع الصغير عن العلقمي قال النووي البدعة بكسر الباء في الشرع هي إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله ﷺ وهي منقسمة إلى حسنة، وقبيحة وقال ابن عبد السلام في آخر القواعد البدعة منقسمة إلى واجبة، ومحرمة ومندوبة ومكروهة، ومباحة قال: والطريق في ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة أو في قواعد التحريم فهي محرمة أو الندب فمندوبة، أو المكروه فمكروهة أو المباح فمباحة، وللواجبة أمثلة منها الاشتغال بعلم النحو الذي يفهم كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ ومنها حفظ غريب الكتاب والسنة من اللغة، ومنها تدريس أصول الفقه، ومنها الكلام في الجرح والتعديل وتمييز الصحيح من السقيم، ومنها الرد على مذاهب نحو القدرية والجبرية والمرجئة، والمجسمة إذ لا يتأتى حفظ الشريعة إلا بما ذكرناه، وقد دلت قواعد الشريعة على أن

كاتخاذ المناخل للدقيق، ففي الآثار أول شيء أحدثه الناس بعد رسول الله ﷺ اتخاذ المناخل للدقيق لأن تليين العيش، وإصلاحه من المباحات فوسائله مباحة، فالبدعة إذا عرضت تعرض على قواعد الشريعة وأدلتها. فأي شيء تناولها من الأدلة والقواعد ألحقت به من إيجاب أو تحريم أو غيرهما، وإن نظر إليها من حيث الجملة بالنظر إلى كونها بدعة

. . . .

حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على المتعين، وللمحرمة أمثلة منها مذاهب القدرية، والجبرية والمرجئة والمجسمة وللمندوبة أمثلة منها التراويح والكلام في دقائق التصوف، وفي الجدل ومنها جمع المحافل في الاستدلال على المسائل أن يقصد بذلك وجه الله والمكروهة أمثلة منها زخرفة المساجد، وتزويق المصاحف، وللمباحة أمثلة منها المصافحة عقب الصبح والعصر ومنها التوسع في اللذيذ من المأكل والمشرب والملابس، والمساكن ولبس الطيالسة وتوسيع الأكمام وقد تختلف في بعض ذلك، فيجعله بعض العلماء من البدع المكروهة، ويجعله آخرون من السنن المفعولة في عهد رسول الله ﷺ فما بعده وذلك كالاستعاذة والبسملة في الصلاة ا هـ.

بتصرف فمشهور مذهب مالك كراهتهما في الفريضة دون النافلة إذا اعتقد أن الصلاة لا تصح بتركهما، ولم يقصد الخروج من خلاف الإمام الشافعي ومذهب الإمام الشافعي سنيتهما في الصلاة مطلقاً ومثلهما في كونه بدعة مكروهة أو سنة سجود الشكر ذهب الشافعي إلى أنه سنة مفعولة في عهد رسول الله ﷺ وذهب مالك إلى كراهته.

وأنه ليس بمشروع ففي العتبية وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه، فيسجد لله عزّ وجلّ شكراً فقال: لا يفعل هذا مما مضي من أمر الناس قيل له أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه فيما يذكرون سجد يوم اليمامة شكراً لله، أفسمعت ذلك قال ما سمعت ذلك.

وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء، فيقول هذا لم تسمعه مني قد فتح الله على رسول الله ﷺ، وعلى المسلمين بعده أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا إذا ما قد كان في الناس وجرى على أيديهم سمع عنهم فيه شيء.

فعليك بذلك فإنه لو كان لذكر لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم فهل سمعت أن أحداً منهم سجد فهذا إجماع وإذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه ا هـ.

قال ابن رشد الوجه في ذلك أنه لم يرد مما شرع في الدين يعني سجود الشكر فرضاً ولا نفلاً إذ لم يأمر بذلك النبي ﷺ ولا فعله ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله، والشرائع لا تثبت إلا من أحد هذه الأمور قال: واستدلاله على أن رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك، ولا المسلمون بعده بأن في ذلك لو كان لنقل صحيح إذ لا يصح أن تتوفر الدواعي على ترك نقل شريعة من شرائع الدين، وقد أمروا بالتبليغ قال: وهذا أصل من الأصول وعليه يأتي إسقاط الزكاة من الخضر والبقول مع وجود الزكاة فيها لعموم قول النبي ﷺ فيما سقت السماء، والعيون والبعل العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر لأنا نزلنا ترك نقل أخذ النبي ﷺ الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها.

فكذلك نزل ترك نقل السجود عن النبي ﷺ في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيها ثم حكي خلاف الشافعي والكلام عليه والمقصود من المسألة توجيه مالك من حيث أنها بدعة لا توجيه أنها بدعة على

مع قطع النظر عما يتقاضاها كرهت، فإن الخير كله في الاتباع والشر كله في الابتداع، ولبعض السلف الصالح بسمي أبا العباس الأبياتي من أهل الأندلس ثلاث، أو كتبن في ظفر لوسعهن، وفيهن خير الدنيا والآخرة اتبع ولا تبتدع اتضع ولا ترتفع من تورع لا يتسع.

. . . .

الإطلاق أفاده الشاطبي في الاعتصام وحاصل هذه الطريقة هو ما أشار إليه العلامة الحفني في حاشيته على الجامع الصغير من أن البدعة بمعنى ما لم يكن في عهده ﷺ نوعان حقيقة، ومشتبهات.

فالحقيقية هي المقابلة للسنّة فالسنّة ما فعل في الصدر الأول، وشهد له أصل من أصول الشرع، والبدعة الحقيقية، ما أحدث بعد الصدر الأول، ولم يشهد له أصل من أصول الشرع، قال زاد الشارح في الكبير وغلبت على ما خالف أصول أهل السنّة في العقائد وهي البدعة المحرمة سواء كفر بها كإنكار علمه تعالى بالجزئيات أو لا كالمجسمة والجهوية على الراجح إن لم تقل الأولى كالأجسام، وهي المراد بالبدعة متى أطلقت.

وإن كانت في الأصل تطلق على المحرمة وغيرها فهي المراد بالحديث الذي خرجه ابن ماجه وابن أبي عاصم في السنّة، والديلمي عن ابن عباس أبى الله أن يقبل عمل صاحب بدعة حتى يدع بدعته لايراده في حيز التحذير منها، والذم لها والتوبيخ عليها فنفي قبول العمل بمعنى إبطاله ورده إن كانت البدعة مكفرة له وبمعنى نفي الثواب إن كانت لاتكفره مثل ما ورد إن الشخص إذا لبس ثوباً بدراهم منها درهم حرام وصلى فيه لم تقبل صلاته أي لم يثب عليها والمشتبهات تعرض على أصول الشرع فإن وافقت الواجب كانت واجبة أو المندوب كانت مندوبة أو المكروه كانت مكروهة أو المباح كانت مباحة، وبالجملة فتقسيم البدعة مع السنّة على نحو تقسيم النحويين حرف الجر الأصلي مع الزائد إلى ثلاثة أقسام أصلي وهو ما دل على معنى خاص واحتاج المتعلق بتعلق به وزائد، وهو ما لا يدل على معنى خاص، ولا يحتاج لمتعلق وشبيه بهما وهو ما دل على معنى خاص، ولم يحتج لمتعلق فكما انقسم حرف الجر إلى هذه الثلاثة.

كذلك البدعة مع السنة تنقسم على هذه الطريقة إلى ثلاثة سنة، وهي ما فعل في الصدر الأول وشهد له أصل من أصول الشرع، وبدعة وهو ما لم يفعل في الصدر الأول، ولم يشهد له الأصل، ومشتبهات وهو ما لم يفعل في الصدر الأول، وشهد له الأصل وتوضيح الفرق بين القاعدتين المذكورتين على هذه الطريقة أن ما يحرم، وينهي عنه من البدع هو المراد بالبدعة القبيحة في كلام النووي الصادقة على المحرمة، وعلى المكروهة وإن ما لا ينهي عنه منها هو المراد بالبدعة الحسنة الصادقة على الواجبة، والمندوبة والمباحة، وقول الأصل.

والأصحاب فيما رأيت متفقون على إنكار البدع الخ، هو طريقة نفي التفصيل في البدع.

وأنها لا تكون واجبة، ولا مندوبة ولا مباحة بل إنما تكون قبيحة منهياً عنها، فالكلام عليها من جهتين **(الجهة الأولى)** أن أمثلة البدع الواجبة والمندوبة، والمباحة التي ذكرها القرافي وشيخه ابن عبد السلام لا تخرج عن كونها مما له أصل في الدين، ومن المصالح المرسلة وعن كونها من العاديات.

وما كان مما له أصل في الدين ومن المصالح المرسلة لا يعد من البدع لأن خاصة البدعة أنها خارجة عما رسمه الشارع إذ هي طريقة في الدين ابتدعت على غير مثال تقدمها تضاهي الشريعة يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد فانفصلت بهذا القيد عن كل ما ظهر لبادي الرأي أنه مخترع مما هو متعلق بالدين كعلم النحو والتصريف، ومفردات اللغة وأصول الفقه وسائر العلوم الخادمة للشريعة فإنها وإن لم توجد في

. . . .

. . . .

الزمان الأول فأصولها موجودة في الشرع إذ الأمر بأعراب القرآن منقول، وعلوم اللسان هادية للصواب. في الكتاب والسنّة فحقيقتها إذ أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدى وأصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس.

وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن، والسنّة، أو ما ينشأ عنها في التوحيد، وما يتعلق به كما كان الفقه تقرير الأدلة في الفروع العبادية، وتصنيفها على ذلك الوجه، وإن كان مخترعاً إلا أن له أصلاً في الشرع ففي الحديث ما يدل عليه، ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة، وقد تقدم بسطها فعلى القول بإثباتها أصلاً شرعياً لا إشكال في أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلتها التي ليست بمأخوذة من جزئي واحد.

فليست ببدعة البتة وعلى القول بنفيها لا بدّ أن تكون تلك العلوم مبتدعات وإذا دخلت في علم البدع كانت قبيحة لأن كل بدعة ضلالة من غير إشكال كما يأتي بيانه شاء الله تعالى، ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف، وجمع القرآن قبيحاً، وهو باطل بالإجماع، فليس إذا ببدعة، ويلزم أن يكون له دليل شرعي، وليس إلا هذا النوع من الاستدلال، وهو المأخوذ من جملة الشريعة.

وإذا ثبت جزئي في المصالح المرسلة ثبت مطلق المصالح المرسلة فعلى هذا لا ينبغي أن يسمى علم النحو أو غيره من علوم اللسان، أو علم الأصول أو ما أشبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة بدعة أصلاً ومن سماه بدعة فأما على المجاز كما سمي عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قيام الناس في ليالي رمضان بدعة.

وأما جهلاً بمواقع السنّة، والبدعة فلا يكون قول من قال ذلك معتداً به، ولا معتمداً عليه.

وأما ما كان من العاديات كإقامة صور الأئمة وولاة الأمور والقضاة، واتخاذ المناخل، وغسل اليدين بالأشنان، ولبس الطيالس، وتوسيع الأكمام وأشباه ذلك من الأمور العادية التي لم تكن في الزمن الفاضل، والسلف الصالح، فالتمثيل بها لمندوبات البدع، ومباحاتها.

وكذا بالمكوس والمحدثات من المظالم، وتقديم الجهال على العلماء في الولايات العلمية، وتولية المناصب الشريفة من ليس لها بأهل بطريق الوراثة لمحرمات البدع مبني على إحدى الطريقتين في العاديات.

وهي التي مال إليها القرافي وشيخه ابن عبد السلام، وذهب إليها بعض السلف كمحمد بن أسلم من أن المخترعات منها تلحق بالبدع وتصير كالعبادات المخترعة الجارية في الأمة لوجوه ثلاثة **(الوجه الأول)** أنها أمور جرت في الناس، وكثر العمل بها وشاعت وذاعت **(والوجه الثاني)** أنه لا فرق بينها، وبين العبادات إذ الأمور المشروعة تارةً تكون عبادية، وتارة تكون عادية فكلاهما مشروع من قبل الشارع، فكما تقع المخالفة بالابتداع في أحدهما تقع في الآخر **(الوجه الثالث)** أن الشرع جاء بالوعد بأشياء تكون في آخر الزمان هي خارجة عن سنته، فتدخل فيما تقدم تمثيله لأنها من جنس واحد ففي الصحيح عن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«أنكم سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها»** قال فما تأمرنا يا

. . . .

. . . .

رسول الله قال أدوا إليهم حقهم وسلو حقكم، وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال من كره من أميره شيئاً، فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات مات ميتة جاهلية، وفي الصحيح أيضاً إذا أسند الأمر إلى غير أهله، فانتظروا الساعة، وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: يتقارب الزمان ويقبض العلم، ويلقى ويظهر الجهل، وتظهر الفتن ويكثر الهرج قال يا رسول الله أيما هو قال القتل: القتل وعن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ أن بين يدي لأياماً ينزل فيها الجهل، ويرتفع فيها العلم، ويكثر فيها الهرج، والهرج القتل وعن حذيفة رضي الله عنه قال حدثنا رسول الله ﷺ حديثين رأيت أحدهما، وأنا أنتظر الآخر حدثنا أن الأمانة نزلت في جدر قلوب الرجال ثم علموا من القرآن ثم علموا من السنّة وحدثنا عن رفعها، ثم قال ينام النومة، فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل الولت ثم ينام الومة فتقبض فيبقى أثرها مثل أثر لمحل كجمر دحرجته على رجلك، فنفض فتراه ينتثر.

وليس فيه شيء ويصبح الناس يتبايعون، ولا يكاد أحد يؤدي الأمانة فيقال: إن في بني فلان رجلاً أميناً.

ويقال للرجل ما أعقله وما أظرفه، وما أجلده وما في قلبه مثقال حبة خردل من أيمان الحديث، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«لا تقوم الساعة حتى تقتتل فئتان عظيمتان يكون بينها مقتلة عظيمة دعواهما»** واحدة وحتى يبعث دجالون كذابون قريب من ثلاثين كلهم زعم أن رسول وحتى يقبض العلم ثم قال وحتى يتطاول الناس في البنيان إلى آخر الحديث، وعن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: تخرج في آخر الزمان أحداث الأسنان سفيهاء الأحلام يقرؤن لا يجاوز تراقيهم يقولون من قول خير البرية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه السلام قال: **«بادروا بالأعمال فتناً كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمناً ويمسي كافراً فيبيع دينه بعرض الدنيا»** وفسر ذلك الحسن قال: يصبح محرماً لدم أخيه وعرضه وماله، ويمسي مستحلاً له كأنه تأوله على الحديث الآخر لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، والله أعلم وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: **«أن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويظهر الجهل ويفشوا الزنا ويشرب الخمر ويكثر النساء، ويقل الرجال حتى يكون للخمسين امرأة قيم واحد ومن غريب»** حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء»** قيل: وما هي يا رسول الله قال: **«إذا صار المغنم دولاً، والأمانة مغنماً، والزكاة مغرماً وأطاع الرجل زوجه وعق أمه وبر صديقه وجفا أباه وارتفعت الأصوات في المساجد»**.

وكان زعيم القوم أرذلهم وأكرم الرجل مخافة شر. وشربت الخمور، ولبست الحرير واتخذت القيان، والمعازف ولعن آخر هذه الأمة أولها، فليرتقبوا عند ذلك ريحاً حمراء وزلزلة وخسفاً أو مسخاً، وقذفاً وفي الباب عن أبي هريرة رضي الله عنه قريب هذا، وفيه ساد القبيلة فاسقهم، وكان زعيم القوم أرذلهم، وفيه وظهرت القيان والمعازف، وفي آخره فليرتقبوا عند ذلك ريحاً حمراء، وزلزلة وخسفاً وآيات تتابع كنظام بال قطع سلكه فتتابع فهذه الأحاديث وأمثالها مما أخبر به النبي ﷺ أنه يكون في هذه الأمة بعده إنما هو في الحقيقة تبديل الأعمال التي كانوا أحق بالعمل بها فلما عوضوا منها غيرها وفشا فيها كأنه من المعمول

. . . .

. . . .

به تشريعاً كان من جملة الحوادث الطارئة على نحو ما بين في العبادات **(والطريقة الثانية)** وعليها الأكثرون إن العاديات إن كانت كالبيع والنكاح والشراء والطلاق، والإجارات والجنايات مما لا بدّ فيها من التعبدات لكونها مقيدة بأمور شرعية لاخيرة للمكلف فيها كانت اقتضاء أو تخييراً فإن التخيير في التعبدات إلزام كما أن الاقتضاء إلزام حسبما تقر وبرهانه في كتاب الموافقات صح دخول الابتداع فيها كالعبادات، وإلا فلا وهذه هي النكتة التي يدور عليها حكم الباب، ويتبين ذلك بالأمثلة فما أتى به القرافي مثالاً للبدعة المحرمة من وضع المكوس في معاملات الناس، لا يخلو أما أن يكون على قصد حجر التصرفات، وقتاً ما أوفى حالة ما لنيل حطام الدنيا على هيئة غصب الغاصب وسرقة السارق، وقطع القاطع للطريق، وما أشبه ذلك أو يكون على قصد وضعه على الناس كالدين الموضوع، والأمر المحتوم عليهم دائماً أو في أوقات محدودة على كيفيات مضروبة بحيث تضاهي المشروع الدائم الذي يحمل عليه العامة، ويؤخذون به، وتوجه على الممتنع منه العقوبة كما في أخذ زكاة المواشي، والحرث وما أشبه ذلك فمن الفرض الثاني يصير تشريعاً زائداً وبدعة بلا شك ويصير للمكوس على هذا الفرض نظران نظر من جهة كونها محرمة على الفاعل أن يفعلها كسائر أنواع الظلم ونظر من جهة كونها اختراعاً لتشريع يؤخذ به الناس إلى الموت كما يؤخذون بسائر التكاليف.

فاجتمع فيها نهيان نهي عن المعصية، ونهي عبد البدعة ومن الفرض الأول إنما يوجد بها النهي من جهة كونها تشريعاً موضوعاً على الناس أمر وجوب أو ندب، إذ ليس فيها جهة أخرى يكون بها معصية بل نفس التشريع هو نفس الممنوع.

وكذلك تقديم الجهال على العلماء وتولية المناصب الشريفة من لا يصلح لها بطريق التوريث فإن جعل الجاهل في موضع العالم حتى يصير مفتياً في الدين ومعمولاً بقوله في الأمول والدماء والأبضاع وغيرها محرم في الدين فقط.

وأما كون ذلك يتخذ ديدنا حتى يصير الابن مستحقاً لرتبة الأب وإن لم يبلغ رتبة الأب في ذلك المنصب بطريق الوارثة أو غير ذلك بحيث يشيع هذا العمل، ويطرد ويرده الناس كالشرع الذي لا يخالف بأن يعبروا عنه كما يعبر عن القاعدة الشرعية الكلية من مات عن شيء، فنصيبه لولده ففيه جهتان جهة كونه بدعة بلا إشكال وجهة كونه قولاً بالرأي غير الجاري على العلم هو الذي بينه النبي ﷺ: بقوله: **«حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً»** فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا أو أضلوا وإنما ضلوا وأضلوا لأنهم أفتوا بالرأي إذ ليس عندهم علم وهو بدعة أو سبب البدعة وما أتى به القرافي مثلاً للبدعة المندوبة من إقامة صور الأئمة والقضاة وولاة الأمر على خلاف ما كان عليه السلف فإن البدعة لا تتصور فيه إلا بما فيه بعد جداً من تكلف فرض أن يعتقد في ذلك العلم أنه مما يطلب به الأئمة على الخصوص تشريعاً خارجاً عن قبيل المصالح المرسلة بحيث يعد من الدين الذي يدين به هؤلاء المطلوبون به، أو يكون ذلك مما يعد خاصاً بالأئمة دون غيرهم.

كما يزعم بعضهم أن خاتم الذهب جائز لذوي السلطان، أو يقول إن الحرير جائز لهم لبسه دون غيرهم، وهذا أقرب من الأول في تصور البدعة في حق هذا القسم، ويشبهه على قرب زخرفة المساجد إذ كثير من الناس يعتقد أنها من قبيل ترفيع بيوت الله.

. . . .

. . . .

وكذلك تعليق الثريات الخطيرة الأثمان حتى يعد الإنفاق في ذلك اتفاقاً في سبيل الله.

وكذلك إذا اعتقد في زخارف الملوك وإقامة صورهم أنها من جملة ترفيع الإسلام وإظهار معالمه وشعائره أو قصد ذلك في فعله أولاً أنه ترفيع للإسلام لما لم يأذن الله به وما حكاه القرافي عن معاوية ليس من قبيل هذه الزخارف بل من قبيل المعتاد في اللباس والاحتياط في الحجاب مخافة من انخراق خرق يتسع فلا يرقع هذا إن صح ما قال: وإلا فلا يعول على نقل المؤرخين ومن لا يعتبر من المؤلفين وأجرى في أن ينبني عليه حكم.

وما أتى به القرافي مثالاً للبدعة المباحة من اتخاذ المناخل للدقيق فالمعتاد فيه أن لا يلحقه أحد بالدين، ولا بتدبير الدنيا بحيث لا ينفك عنه كالتشريع، فلا نطول به، وعلى ذلك الترتيب ينظر فيما قاله ابن عبد السلام من غير فرق، فتبين مجال البدعة في العاديات من مجال غيرها، وقيد يقصد بالسلوك المبالغة في التعبد لله تعالى في تعريف البدعة المتقدم ظهر المعنى على طريقة الأكثرين في العاديات.

وأما على طريقة القرافي، وشيخه وبعض السلف فيها فمعناه أن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد في عاجلتهم، وآجلتهم ولتأتيهم في الدارين على أكمل وجوهها فهو الذي يقصده المبتدع ببدعته لأن البدعة أما أن تتعلق بالعادات أو العبادات فإن تعلقت بالعبادات فإنما أراد بها أن يأتي تعبده على أبلغ ما يكون في زعمه ليفوز بأتم المراتب في الآخرة في ظنه، وإن تعلقت بالعادات.

فكذلك لأنه إنما وضعها لتتم أمور دنياه على تمام المصلحة فيها فمن يجعل المناخل في قسم البدع فظاهر أن التمتع عنده بلذة الدقيق المنخول أتم منه بغير المنخول.

وكذلك البناآت المشيدة التمتع بها أبلغ منه بالحشوش، والخرب ومثله المصادرات في الأموال بالنسبة إلى أولى الأمر، وقد أباحت الشريعة التوسع في التصرفات فيعد المبتدع هذا من ذلك **(الجهة الثانية)** إن البدع على أنها إنما تكون قبيحة منهياً عنها هل لها حكم واحد، أم متعدد طريقتان ذهب بعضهم إلى الأولى، وأنها لا تكون إلا كبائر وأيدها بأن الصغيرة فضلاً عن الكراهة وإن ظهرت في المعاصي غير البدع لا تظهر في البدع، وذلك لأن البدع ثبت لها أمران **(أحدهما)** أنها مضادة للشارع ومراغمة له حيث نصب المبتدع نفسه نصب المستدرك على الشريعة لانصب المكتفي بما حد له **(والثاني)** إن كل بدعة وإن قلت تشريع زائداً أو ناقص أو تغيير للأصل الصحيح، وكل ذلك قد يكون على الانفراد، وقد يكون ملحقاً بما هو مشروع، فيكون قادحاً في المشروع، ولو فعل أحد مثل هذا في نفس، الشريعة عد الكفر إذا الزيادة والنقصان فيها أو التغيير قل، أو كثر كفر فلا فرق بين ما قل منه، وما كثر فمن فعل مثل ذلك بتأويل فاسد أو برأي غالط، رآه وألحقه بالمشروع فإذا لم نكفره لم يكن في حكمه فرق بين ما قل منه، وما كثر لأن الجميع لا تحملها الشريعة لا بقليل، ولا بكثير لا سيما وعموم الأدلة في ذم البدع من غير استثناء وكلام السلف يدل على عموم الذم فيها فالأقرب أني قال كل بدعة كبيرة عظيمة بالإضافة إلى مجاوزة حدود الله بالتشريع إلا أنها وإن عظمت لما ذكرناه تتفاوت رتبها إذا نسب بعضها إلى بعض فيكون منها صغاراً وكباراً إما باعتبار أن بعضها أشد عقاباً من بعض فالأشد عقاباً أكبر مما دونه.

وإما باعتبار فوت المطلوب في المفسدة.

فكما انقسمت الطاعة باتباع السنة إلى الفاضل، والأفضل لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل،

. . . .

. . . .

انقسمت البدع لانقسام مفاسدها إلى الرذل والأرذل إلى الصغر والكبر من باب النسب والإضافات فقد يكون الشيء كبيراً في نفسه لكنه صغير بالنسبة لما هو أكبر منه فلا ينظر إلى خفة الأمر في البدعة بالنسبة إلى صورتها وإن دقت بل ينظر إلى مصادمتها للشريعة ورميها لها بالنقص والاستدراك، وأنها لم تكمل بعد حتى يوضع فيها بخلاف سائر المعاصي فإنها لا تعود على الشريعة بتنقيص ولا غص من جانبها بل صاحب المعصية يتنصل منها مقر لله بمخالفته لحكمها فحاصل المعصية أنها مخالفة في فعل المكلف لما يعتقد صحته من الشريعة، وحاصل البدعة مخالفة في اعتقاد كمال الشريعة.

ولذلك قال مالك بن أنس من أحدث في هذه الأمة شيئاً لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله خان الرسالة لأن الله يقول: «**اليوم أكملت لكم دينكم**» إلى آخر الحكاية، ومثلها جوابه لمن أراد أن يحرم من المدينة، وقال أي فتنة فيها إنما هي أميال أزيدها فقال: وأي فتنة أعظم من أن تظن أنك فعلت فعلاً قصر عنه رسول الله ﷺ إلى آخر الحكاية فإذا لا يصح أن يكون في البدع ما هو صغيرة بل صار اعتقاد الصغائر فيها يكاد يكون من المتشابهات، كما صار اعتقاد نفي الكراهية التنزيه عنها من الواضحات.

وإلى الطريقة الثانية أعني تعدد حكم البدع مال الإمام أبو إسحاق الشاطبي، فقال في كتابه الاعتصام أن البدع وإن ورد النهي عنها على وجه واحد ونسبته إلى الضلالة واحدة في قوله ﷺ: «**إياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار**» وهو عام في كل بدعة إلا أنه لا يصح أن يقال أنها على حكم واحد هو التحريم فقط أو الكراهة فقط لوجوه (**الوجه الأول**) أنها داخلة تحت جنس المنهيات، وهي لا تعد والكراهة، والتحريم فالبدع كذلك (**والوجه الثاني**) أن البدع إذا تؤمل معقولها وجدت متفاوتة فمنها ما هو كفر صراح كبدعة الجاهلية التي نبه عليها القرآن بنحو قوله تعالى: ﴿**وجعلوا الله مما ذرأ من الحرث والإنعام نصيباً**﴾ فقالوا هذا الله يزعمهم، وهذا لشركائنا الآية، وقوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء، وقوله تعالى: ﴿**ما جعل الله** من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ [المائدة، ١٠٣] وكذلك بدعة المنافقين حيث اتخذوا الدين ذريعة لحفظ النفس والمال وما أشبه ذلك مما لا شك أنه كفر صراح، ومنها ما هو من المعاصي التي ليست بكفراً ويختلف، هل هي كفر أم لا.

كبدعة الخوارج والقدرية والمرجئة، ومن أشبههم من الفرق الضالة، ومنها ما هو معصية ويتفق على أنها ليست بكفر كبدعة التبتل، والصيام قائماً في الشمس والخصاء بقصد قطع شهوة النكاح، والجماع ومنها ما هو مكروه، كما يقول مالك في اتباع رمضان بست من شوال وقراءة القرآن بالإدارة والاجتماع للدعاء عشية عرفة.

وذكر السلاطين في خطبة الجمعة على ما قاله ابن عبد السلام الشافعي وما أشبه ذلك (**والوجه الثالث**) أن المعاصي منها صغائر ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات، فإن ما كانت في الضروريات أعظم الكبائر، وما كانت في التحسينات فأدنى رتبة بلا إشكال، وما وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين، ثم أن كل رتبة من هذه الرتب لها مكمل، ولا يمكن أن يكون في رتبة المكمل، فإن المكمل مع المكمل في نسبة الوسيلة مع المقصد، ولا تبلغ الوسيلة رتبة المقصد، وأيضاً الضروريات إذا تؤملت وجدت على مراتب في التأكيد وعدمه.

. . . .

. . . .

فإن مرتبة النفس ليست كمرتبة الدين.

ألا ترى أن الكفر مبيح للدم وإن المحافظة على الدين تبيح تعريض النفس للقتل والإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين، ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص فالقتل بخلاف العقل والمال.

وكذلك سائر ما بقي.

وإذا نظرت في مرتبة النفس وجدتها متباينة المراتب ألا ترى أن قطع العضو ليس كالذبح، وأن الخدش ليس كقطع العضو وهذا كله محل بيانه الأصول، فقط ظهر تفاوت رتب المعاصي والبدع من جملة المعاصي، فيتصور فيها التفاوت أيضاً فمنها ما يقع في الضروريات إخلالاً بها، ومنها ما يقع في الحاجيات إخلالاً بها، ومنها ما يقع في التحسينيات إخلالاً بها، وما يقع في رتبة الضروريات منه ما يقع في الدين كما تقدم في اختراع الكفار وتغييرهم ملة إبراهيم عليه السلام: ومنه ما يقع في النفس كنحل الهند في تعذيبها أنفسها بأنواع العذاب الشنيع، والتمثيل الفظيع، والقتل بالأصناف التي تفزع منها القلوب، وتقشعر منها الجلود كل ذلك على جهة استعجال الموت لنيل الدرجات العلى في زعمهم، والفوز بالنعيم الأكمل بعد الخروج عن هذه الدار العاجلة ومبني على أصول لهم فاسدة اعتقدوها، وبنوا عليها أعمالهم، ومنه ما يقع في النسل كما في أنكحة الجاهلية التي لا عهد بها في شريعة إبراهيم عليه السلام ولا غيره بل كانت من جملة ما اخترعوا وابتدعوا وهي أنواع منها نكاح الاستبضاع وهو أن يقول الرجل لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها زوجها، ولا يمسها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي يستبضع منه.

فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب.

وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد ومنه ما يقع في العقل، كزعم بعض الفرق أن العقل له مجال في التشريع وأنه محسن ومقبح فابتدعوا في دين الله ما ليس فيه، ومنه ما يقع، في المال كاحتجاج الكفار على استحلال العمل بالربا بقياس فاسداً كذبهم الله تعالى فيه ورده عليهم بقوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة، ٢٧٥] قال وأما ما تقدم في توجيه طريقة اتحاد حكم البدع فجوابه أنه لا يظهر إلا في حق من يكون عالماً بكونها بدعة، ويقر بالخلاف للسنة بحتاً.

أما في حق من ليس كذلك فلا وشأن كل من حكمنا له بحكم أهل الإسلام أن لا يقر بالخلاف للسنة بحتا بل يكون غير عالم بأن ما عمله بدعة إذ لا يرضى متتم إلى الإسلام بإبداء صفحة الخلاف للسنة أصلاً لأنه مصادم للشارع مراغم للشرع بالزيادة فيه والنقصان منه والتحريف له فلا بدّ له من تأويل فإن كان مجتهداً ففي استنباطها وتشريعها كقوله: هي بدعة، ولكنها مستحسنة وكفعله لها مقراً بكونها بدعة لأجل حظ عاجل، كفاعل الذنب لقضاء حظه العاجل خوفاً على حظه، أو فراراً من خوف على حظه، أو فراراً من الاعتراض عليه في اتباع السنة كما هو الشأن اليوم في كثير ممن يشاء إليه، وما أشبه ذلك وإن كان مقلداً ففي تقليده كقوله أنها بدعة ولكنني رأيت فلاناً الفاضل يعمل بها، وإذا كان كذلك فقول مالك: من أحدث في هذه الأمة شيئاً لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن النبي ﷺ خان الرسالة، وقوله لمن أراد أن يحرم

....

....

من المدينة أي فتنة أعظم من أن تظن أنك سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ، إلى آخر الحكاية أنها إلزام للخصم على عادة أهل النظر كأنه يقول: يلزمك في هذا القول.

كذا لا أنه يقول قصدت إليه قصداً لأنه لا يقصد إلى ذلك مسلم، ولازم المذهب، وإن اختلف الأصوليون فيه هل هو مذهب أم لا إلا أن شيوخنا البجائيين والمغربيين، وكانوا يقولون أن لازم المذهب ليس بمذهب ويروى أنه رأى المحققين أيضاً.

فلذلك إذا قرر على الخصم أنكره غاية الإنكار فاعتبار ذلك المعين على التحقيق لا ينهض إذا وعند ذلك تستوي البدعة مع المعصية، فكما تنقسم المعصية إلى صغائر وكبائر.

كذلك تنقسم البدع إلى صغائر وكبائر نعم لا تكون البدعة صغيرة إلا بشروط **(أحدها)** أن لا يداوم عليها كما أن الصغيرة من المعاصي.

كذلك فلذلك قالوا لا صغيرة مع إصرار، ولا كبيرة مع استغفار إلا أن المعاصي من شأنها في الواقع، أنها قد يصر عليها وقد لا يصر عليها، وعلى ذلك ينبني طرح الشهادة، وسخطة الشاهد بها، وعدمه بخلاف البدعة فإن شأنها في الواقع المداومة والحرص على أن لا تزول من موضعها، وأن تقوم على تاركها القيامة، وتنطلق عليه السنة الملامة، ويرمي بالتسفيه والتجهيل، وينبز بالتبديع والتضليل ضد ما كان عليه سلف هذه الأمة والمقتدى بهم من الأئمة ودليل ذلك أولاً الاعتبار، فإن أهل البدع كان من شأنهم القيام بالنكير على أهل السنّة إن كان لهم عصبة، أو لصقوا بسلطان تجري أحكامه في الناس، وتنفذ أوامره في الأقطار ومن طالع سير المتقدمين وجد من ذلك ما لا يخفى وثانياً النقل فقد ذكر السلف إن البدعة إذا أحدثت لا تزيد إلا مضيا والمعاصي ليست كذلك فقد يتوب صاحبها وينيب إلى الله تعالى بل قد جاء ما يشد ذلك في حديث الفرق، ففي بعض الروايات تتجارى بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب لصاحبه، ومن هنا جزم السلف بأن المبتدع لا توبة له منها **(والشرط الثاني)** أن لا يدعو إليها فإن البدعة قد تكون صغيرة بالإضافة، ثم يدعو مبتدعها إلى القول بها والعمل على مقتضاها فيكون أثم ذلك كله عليه فإنه الذي أثارها وسبب كثرة وقوعها والعمل بها، فقد ثبت الحديث الصحيح إن كل من سن سنة سيئة كان عليه وزرها، ووزر من علم بها لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئاً، والصغيرة إنما تفاوت الكبيرة بحسب كثرة الإثم، وقلته فربما تساوي الصغيرة من هذا الوجه الكبيرة أو تربي عنها **(والشرط الثالث)** أن لا تفعل في واضع التي هي مجتمعات الناس أو المواضع التي تقام فيها السنن، وتظهر فيها أعلام الشريعة فأما إظهارها في المجتمعات ممن يقتدي به أو ممن يحسن الظن به.

فذلك من أضر الأشياء على سنة الإسلام فإنها لا تعدو أمرين أما أن يقتدي بصاحبها فيها فإن العوام اتباع كل ناعق لا سيما البدع التي وكل الشيطان بتحسينها للناس والتي للنفوس في تحسينها هوى وعلى حسب كثرة الإتباع يعظم عليه الوزر كما تقدم.

وأما اتخاذها في المواضع التي تقام فيها السنن، فهو كالدعاء إليها بالتصريح لأن عمل إظهار الشرائع الإسلامية توهم إن كل ما ظهر فيها فهو من الشعائر.

فكان المظهر لها، يقول هذه سنة فاتبعوها **(والشرط الرابع)** أن لا يستصغرها ولا يستحقرها فإن ذلك وإن فرضناها صغيرة استهانة بها، والاستهانة بالذنب أعظم من الذنب.

. . . .

. . . .

فكان ذلك سبباً لعظم ما هو صغير.

وكذلك معنى البدع المكروهة أنها أدنى رتبة في الذم من رتبة الصغيرة، وليس معناها التنزيه الذي هو نفي إثم فاعلها ورفع الحرج عنه البتة لأن هذا مما لا يكاد يوجد عليه دليل من الشرع، ولا من كلام الأئمة على الخصوص، أما الشرع ففيه ما يدل على خلاف ذلك لأن رسول الله ﷺ لما قال من قال: **«أما أنا فأقوم الليل ولا أنام»** وقال الآخر أما أنا فلا أنكح النساء إلى آخر ما قالوا رد عليهم عليه السلام ذلك، وقال من رغب عن سنّتي فليس مني، وهذه العبارات أشد شيء في الإنكار مع أن ما التزموا لم يكن إلا فعل مندوب آخر وكذلك ما في الحديث أنه عليه السلام رأى رجلاً قائماً في الشمس فقال: ما بال هذا قالوا: نذر أن لا يستظل، ولا يتكلم، ولا يجلس ويصوم، فقال رسول الله ﷺ: **«مره فليجلس وليتكلم وليستظل وليتم صومه»** قال مالك أمره أن يتم ما كان لله عليه فيه طاعة ويترك ما كان عليه فيه معصية، فتأمل كيف جعل مالك القيام للشمس، وترك الكلام والجلوس معاصي حتى فسر بها الحديث المشهور مع أنها في أنفسها أشياء مباحات لكنه لما أجراها مجرى ما يتشرع به، ويدان لله به صارت عند مالك معاصي لله وكلية قوله كل بدعة ضلالة شاهدة لهذا المعنى، والجميع يقتضي التأثيم والتهديد والوعيد، وهي خاصية المحرم قال: وأما كلام العلماء فإنهم وإن أطلقوا الكراهية في الأمور المنهي عنها لا يعنون بها كراهية التنزيه فقط، وإنما هو اصطلاح للمتأخرين حين أرادوا أن يفرقوا بين القبيلين، فيطلقون لفظ الكراهية على كراهية التنزيه فقط، ويخصون كراهية التحريم بلفظ التحريم، والمنع وأشباه ذلك.

وأما المتقدمون من السلف فإنهم لم يكن من شأنهم فيما لا نص فيه صريحاً أن يقولوا هذا حلال، وهذا حرام، ويتحامون هذه العبارة خوفاً مما في الآية من قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب﴾ [النحل، ١١٦] وحكي مالك عمن تقدمه هذا المعنى فإذا وجدت في كلامهم في البدعة أو غيرها أو كره هذا، ولا أحب هذا، وهذا مكروه، وما أشبه ذلك فلا تقطعن على أنهم يريدون التنزيه فقط فإنه إذ أدل الدليل في جميع البدع على أنها ضلالة فمن يعد فيها ما هو مكروه كراهية التنزيه اللهم إلا أن يطلقوا لفظ الكراهية على ما يكون له أصل في الشرع، ولكن يعارضه أمر آخر معتبر في الشرع فيكره لأجله، لا لأنه بدعة مكروهة على تفصيل يذكر في موضعه ا هـ.

محل الحاجة من كلام الشاطبي في الاعتصام، قلت وحاصل طريقتي عدم التفصيل في البدع أنها على الأولى لا تكون إلا كبائر، وإن تفاوتت أفرادها بكثرة العقاب، وعدم كثرته، وأنها على الثانية تكون كبائر أو صغائر، أو مكروهة إلا أن صغائرها، وإن كانت كصغائر غيرها من المعاصي لا يتحقق صغرها إلا بالشروط الأربعة المتقدمة لكن تحقق الشروط في صغائرها بعيداً جداً، ومكروهاً ليس معناه التنزيه وعدم العقاب بل معناه أن عقابه أقل من عقاب الصغيرة فافهم، والذي يتحصل من جميع ما ذكر أن طريقة أصحاب مالك المتقدمين على الأصل واختارها الشاطبي وبنى عليها كتابه الاعتصام من أن البدع لا تكون إلا قبيحة منهياً عنها مبنية على أمور ثلاثة الأول: أن البدعة حقيقة فيما لم يفعل في الصدر الأول، ولم يكن له أصل من أصول الشرع، ومجاز في غير ذلك، الأمر الثاني: إن جميع ما ورد في ذم البدع من نحو قوله ﷺ: **«كل بدعة ضلالة باقٍ على عمومه»** الأمر الثالث القول: بأن البدع لا تدخل إلا في العاديات التي لا بدّ فيها من التعبد، وأن طريقة انقسام البدع إلى قبيحة وحسنة والقبيحة إلى حرام وأصل إلى حد الكفر أو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(الفرق الثالث والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة المحرمة، وقاعدة الغيبة التي لا تحرم)

قال تعالى: ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً﴾ [الحجرات، ١٢] وقال عليه السلام: الغيبة **«أن تذكر في المرء ما يكره إن سمع»**. قيل: يا رسول الله. وإن كان حقاً. قال: **«إن قلت باطلاً فذلك البهتان»**، فدل هذا النص على أن الغيبة ما يكرهه الإنسان إذا سمعه، وأنه لا يسمى غيبة إلا إذا كان غائباً لقوله: **«إن سمع»**، فدل ذلك على أنه ليس بحاضر وهو يتناول جميع ما يكره لأن ما من صيغ العموم.

(تنبيه) قال بعض العلماء: استثنى من الغيبة ست صور (الأولى) النصيحة لقوله عليه السلام: لفاطمة بنت قيس حين شاورته عليه السلام لما خطبها معاوية بن أبي سفيان وأبو جهم **«أما معاوية فرجل صعلوك لا مال له، وأما أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه»** فذكر عيبين فيهما ما يكرهانه لو سمعاه، وأبيح ذلك لمصلحة النصيحة، ويشترط في هذا القسم أن تكون الحاجة ماسة لذلك، وأن يقتصر الناصح من العيوب على ما يخل بتلك المصلحة

. . . .

إلى حد الكبيرة أولاً، وإلى مكروه تنزيهاً، والحسنة إلى واجبة ومندوبة ومباحة التي اختاره الأصل وابن الشاط ومحمد الزرقاني بل جرى عليها عمل أصحاب مالك المتأخرين كالزقاق وغيره وبني عليها الأصل الفرق بين القاعدتين المذكورتين، وإليها ذهب الإمام النووي والإمام ابن عبد السلام شيخ الشيخ القرافي وغير واحد من أصحاب الشافعي مبنية على ثلاثة أمور أيضاً الأول أن البدعة حقيقة فيما لم يفعل في الصدر الأول كان له أصل من أصول الشرع، أم لا الأمر الثاني: أن جميع ما ورد في البدع من نحو قوله ﷺ: **«كل بدعة ضلالة عام مخصوص»** الأمر الثالث القول بأن جميع المخترعات من العاديات، ولو لم يلحقها شائبة تعبد تلحق بالبدع وتصير كالعبادات المخترعة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثالث والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة المحرمة وقاعدة الغيبة التي لا تحرم)

وهو أن الأصل في الغيبة الحرمة لنهي الله عنها بقوله تعالى: ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً﴾ [الحجرات، ١٢] أي لا يتكلم أحد منكم في حق أحد في غيبته بما هو فيه مما يكرهه ففيما رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم وطرقه كثيرة عن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين عن رسول الله ﷺ أنه قال: أتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله أعلم قال ذكرك أخاك بما يكره كما في الزواجر وفي الأصل أن تذكر في المرء ما يكره أن سمع قيل أفرأيت إن كان في أخي ما أقول قال إن كان فيه ما تقول، فقد اغتبته وإن لم يكن فيه ما تقول، فقد بهته قال الأصل فدل قوله ﷺ: أن سمع نصاً على أنه لا يسمى ما يكرها الإنسان إذا سمعه غيبة إلا إذا كان غائباً وليس بحاضر أي سواء كان حياً أو ميتاً، قال: ولفظ ما من صيغ العموم، فتتناول جميع ما يكره ا هـ أي سواء كان في بدنه كأحول أو قصير أو أسود أو ضدها، أو في نسبه كأبوه هندي أوانكساف أو نحوهما مما يكرهه كيف كان أو في خلقه كسيء الخلق عاجز ضعيف، أو

خاصة التي حصلت المشاورة فيها، أو التي يعتقد الناصح أن المنصوح شرع فيها، أو هو على عزم ذلك فينصحه، وإن لم يستشره فإن حفظ مال الإنسان وعرضه ودمه عليك واجب، وإن لم يعرض لك بذلك، فالشرط الأول احتراز من ذكر عيوب الناس مطلقاً لجواز أن يقع بينهما من المخالطة ما يقتضي ذلك، فهذا حرام بل لا يجوز إلا عند مسيس الحاجة، ولولا ذلك لأبيحت الغيبة مطلقاً لأن الجواز قائم في الكل، والشرط الثاني احتراز من أن يستشار في أمر الزواج، فيذكر العيوب المخلة بمصلحة الزواج والعيوب المخلة بالشركة أو المساقاة، أو يستشار في السفر معه، فتذكر العيوب المخلة بمصلحة السفر والعيوب المخلة بالزواج، فالزيادة على العيوب المخلة بما استشرت فيه حرام بل تقتصر على عين ما عين، أو تعين الإقدام عليه. (الثانية) التجريح والتعديل في الشهود عند الحاكم عند توقع الحكم بقول المجرح: ولو في مستقبل الزمان.

أما عند غير الحاكم فيحرم لعدم الحاجة لذلك، والتفكه بأعراض المسلمين حرام، والأصل فيها العصمة، وكذلك رواة الحديث يجوز وضع الكتب في جرح المجروح منهم، والاخبار بذلك لطلبة العلم الحاملين لذلك لمن ينتفع به، وهذا الباب أوسع من أمر

. . . .

في فعله الديني ككذاب أو متهاون بالصلاة أو لا يحسنها، أو عاق لوالديه أو لا يعطي الزكاة أو لا يؤديها لمستحقيها أو في فعله الدنيوي كقليل الأدب أو لا يرى لأحد حقاً على نفسه أو كثير الأكل أو النوم أو في ثوبه كطويل الذيل، أو قصيره وسخه أو في داره كقليلة المرافق أو في دابته كجموح أو في ولده كقليل التربية أو في زوجته ككثيرة الخروج أو عجوز، أو تحكم عليه أو قليلة النظافة أو في خادمه كآبق أو غير ذلك من كل ما يعلم أنه يكرهه لو بلغه، وحكمة تحريمها مع أنها صدق المبالغة في حفظ عرض المؤمن والإشارة إلى عظيم تأكد حرمته وحقوقه، وزاد تعالى ذلك تأكيداً وتحقيقاً بتشبيه عرضه بلحمه ودمه مع المبالغة في ذلك أيضاً بالتعبير فيه بالأحب فقال عزّ من قائل: **﴿أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً﴾** ووجه التشبيه أن الإنسان يتألم قلبه من قرض عرضه كما يتألم بدنه من قطع لحمه لا أكله بل أبلغ لأن عرض العاقل عنده أشرف من لحمه ودمه، وكما أنه لا يحسن من معاقل أكل لحوم الناس، لا يحسن منه قرض عرضهم بالطريق الأولى لأنه ألم ووجه الآكدية في لحم أخيه أن الأخ لا يمكنه مضغ لحم أخيه فضلاً عن أكله بخلاف العدو فإنه يأكل لحم عدوه من غير توقف منه في ذلك، واندفع بميتاً الواقع حالاً أما من لحم أخيه أو أخيه ما قد يقال: إنما تحرم الغيبة في الوجه لأنها التي تؤلم حينئذٍ بخلافها في الغيبة فإنه لا اطلاع للمغتاب عليها ووجه اندفاع هذا أن أكل لحم الأخ وهو ميت لا يؤلم أيضاً ومع ذلك هو في غاية القبح كما أنه لو فرض الاطلاع لتألم به فإن الميت لو أحس بأكل لحمه لآلمه.

فكذا الغيبة تحرم في الغيبة لأن المغتاب لو اطلع عليها لتألم وأيضاً، ففي العرض حق مؤكد لله تعالى، فلو فرض أن الغيبة وقعت بحيث لا يمكن المغتاب العلم بها حرمت أيضاً رعاية لحق الله تعالى وفطماً للناس عن الأعراض، والخوض فيها بوجه من الوجوه اللهم إلا للأسباب الآتية، لأنها محل ضرورة، فتباح حينئذٍ لأجل الضرورة، كما أشارت الآية إلى ذلك أيضاً بذكر ميتاً إذ لحم الميت إنما يحل للضرورة

الشهود، لأنه لا يختص بحكام بل يجوز وضع ذلك لمن يضبطه وينقله، وإن لم تعلم عين الناقل لأنه يجري مجرى ضبط السنّة والأحاديث، وطالب ذلك غير متعين، ويشترط في هذين القسمين أن تكون النية فيه خالصة لله تعالى في نصيحة المسلمين عند حكامهم، وفي ضبط شرائعهم.

أما متى كان لأجل عداوة أو تفكه بالأعراض، وجريا مع الهوى فذلك حرام، وإن حصلت به المصالح عند الحكام والرواة، فإن المعصية قد تجر للمصلحة كمن قتل كافراً يظنه مسلماً فإنه عاص بظنه، وإن حصلت المصلحة بقتل الكافر، وكذلك من يريق خمراً ويظنه خلا اندفعت المفسدة بفعله، واشترط أيضاً في هذا القسم الاقتصار على القوادح المخلة بالشهادة، أو الرواية فلا يقول: هو ابن زنا، ولا أبوه لاعن منه إلى غير ذلك من المؤلمات التي لا تعلق لها بالشهادة والرواية. (الثالثة) المعلن بالفسوق كقول امرىء القيس: فمثلك حبلى قد طرقت، ومرضع فيفتخر بالزنا في شعره، فلا يضر أن يحكي ذلك عنه، لأنه لا يتألم إذا سمعه بل قد يسر بتلك المخازي، فإن الغيبة إنما حرمت لحق المغتاب وتألمه، وكذلك من أعلن بالمكس وتظاهر بطلبه من الأمراء والملوك وفعله، ونازع

. . . .

الحاقة حتى لو وجد المضطر ميتة أخرى مع ميتة الآدمي لم تحل له ميتة الآدمي بخلاف ما لو لم يجد إلا ميتة الآدمي، فإذا تحقق الفرض الصحيح الشرعي الذي لا يتوصل إليه إلا بالغيبة خرجت عن أصلها من الحرمة وحينئذٍ فتجب أو تباح وتنحصر التي لا تحرم للغرض الصحيح الشرعي في ستة أبواب نظمها الكمال بقوله: القدح ليس بغيبة في ستة متظلم ومعرف، ومحذر ولمظهر فسقاً ومستفت ومن طلب الإعانة في إزالة منكر كما في حاشية العطار على محلى جمع الجوامع، وبيانها كما في الزواجر **(الأول)** المتظلم، فلمن ظلم أن يشكو لمن يظن أن له قدرة على إزالة ظلمه أو تخفيفه كأن يقول: لولاة الأمور إن فلاناً أخذ مالي وغصبني أو ثلم عرضي إلى غير ذلك من القوادح المكروهة لضرورة دفع الظلم عنه الثاني الاستعانة على تغيير المنكر بذكره لمن يظن قدرته على إزالته بنحو فلان يعمل كذا فأزجره عنه بقصد التوصل إلى إزالة المنكر وإلا كان غيبة محرمة ما لم يكن الفاعل مجاهراً لما يأتي **(الثالث)** الاستيفاء بإن يقول لمفت ظلمني.

بكذا فلان، فهل يجوز له وما طريق في خلاصي منه، أو تحصيل حقي، أو نحو ذلك، والأفضل أن يبهمه، فيقول ما تقول في شخص أو زوج كان من أمره كذا لحصول الغرض به وإنما جاز التصريح باسمه مع ذلك لأن المفتي قد يدرك من تعيينه معنى لا يدركه مع إبهامه.

فكان في التعيين نوع مصلحة لأن هند امرأة أبي سفيان رضي الله عنهما، لما قالت للنبي ﷺ أن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه، وهو لا يعلم، قال: **«خذي ما يكفي وولدك بالمعروف متفق عليه»** **(الرابع)** تحذير المسلمين من الشر ونصيحتهم كجرح الرواة، والشهود والمصنفين والمتصدين لافتاء أو إقراء مع عدم أهليته، أو مع نحو فسق أو بدعة، وهم دعاة إليها ولو سراً، فيجوز إجماعاً بل يجب، وكان يذكر لمن له قدرة على عزل ذي الولاية، وتولية غيره، أو على نصحه وحثه

فيه أبناء الدنيا، وأبناء جنسه كثير من اللصوص يفتخر بالسرقة، والاقتدار على التسور على الدور العظام والحصون الكبار، فذكر مثل هذا عن هذه الطوائف لا يحرم، فإنهم لا يستأذون بسماعه بل يسرون.

(الرابعة) أرباب البدع والتصانيف المضلة ينبغي أن يشهر الناس فسادها وعيبها، وأنهم على غير الصواب ليحذرها الناس الضعفاء فلا يقعوا فيها، وينفر عن تلك المفاسد ما أمكن بشرط أن لا يتعدى فيها المصدق ولا يفترى على أهلها من الفسوق، والفواحش ما لم يفعلوه. بل يقتصر على ما فيهم من المنفرات خاصة، فلا يقال: على المبتدع أنه يشرب الخمر، ولا أنه يزني ولا غير ذلك مما ليس فيه، وهذا القسم داخل في النصيحة غير أنه لا يتوقف على المشاورة، ولا مقارنة الوقوع في المفسدة، ومن مات من أهل الضلال، ولم يترك شيعة تعظمه، ولا كتباً تقرأ، ولا سبباً يخشى منه إفساد لغيره فينبغي أن يستر بستر الله تعالى، ولا يذكر له عيب البتة، وحسابه على الله تعالى، وقد قال عليه السلام: «**اذكروا محاسن موتاكم**»، فالأصل اتباع هذا إلا ما استثناه صاحب الشرع. (الخامسة) إذا كنت

. . . .

على الاستقامة ما يعلمه منه قادحاً فيها كفسق أو تغفل لوجوب ذلك عليه، وكان يشير ولو أن لم يستشر على مريد تزويج أو مخالطة لغيره في أمر ديني، أو دينوي وقد علم في ذلك الغير قبيحاً منفراً كفسق أو بدعة أو طمع أو غير ذلك، كفقر في الزوج لقوله عليه السلام لفاطمة بنت قيس حين شاورته عليه السلام ما خطبها معاوية بن أبي سفيان وأبو جهم أما معاوية فرجل صعلوك لا مال له، وأما أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقة متفق عليه، وفي رواية لمسلم.

وأما أبو الجهم فضراب للنساء، وبه يرد تفسير الأول بأنه كناية عن كثرة أسفاره، فذكر ﷺ فيهما ما يكرهانه، لو سمعاه وأبيح ذلك لمصلحة النصيحة، ويشترط في هذا الباب أن تكون الحجة ماسة لذلك وأن يقتصر الناصح من العيوب على ما يخل بتلك المصلحة خاصة التي حصلت المشاورة فيها أو التي يعتقد الناصح أن المنصوح شرع فيها أو هو على عزم ذلك فينصحه، وإن لم يستشره فإن حفظ مال الإنسان وعرضه ودمه عليك واجب وإن لم يعرض لك بذلك فالشرط الأول: احتراز من ذكر عيوب الناس مطلقاً لجواز أن يقع بينهما من المخالطة ما يقتضي ذلك فهذا حرام لا يجوز إلا عند مسيس الحاجة، ولولا ذلك لأبيحت الغيبة مطلقاً لأن الجواز قائم في الكل، والشرط الثاني احتراز من أن يستشار في أمر الزوج فيذكر العيوب المخلة بمصلحة الزواج، والعيوب المخلة بالشركة، والمساقاة أو يستشار في السفر معه، فيذكر العيوب المخلة بمصلحة السفر والعيوب المخلة بالزواج فالزيادة على العيوب المخلة بما استشير فيه حرام مثلاً أن كفى نحو لا يصلح لك لم يزد عليه وأن توقف على ذكر عيب ذكره، ولا تجوز الزيادة عليه أو عيبين اقتصر عليهما.

وهكذا لأن ذلك كإباحة الميتة للمضطر، فلا يجوز تناول شيء منها إلا بقدر الضرورة ويشترط أن يقصد بذلك بذل النصيحة لوجه الله تعالى دون حظ آخر.

وكثيراً ما يغفل الإنسان عن ذلك فيلبس عليه الشيطان ويحمله على التكلم به حينئذٍ لا نصحاً، ويزين

أنت؟ والمغتاب عنده قد سبق لكما العلم بالمغتاب به، فإن ذكره بعد ذلك لا يحط قدر المتتاب عند المغتاب عنده لتقدم علمه بذلك.

فقال بعض الفضلاء: لا يعرى هذا القسم عن نهي لأنكما إذا تركتما الحديث فيه ربما نسي. فاستراح الرجل المعيب بذلك من ذكر حاله، وإذا تعاهدتما أدى ذلك إلى عدم نسيانه. (السادسة) الدعوى عند ولاة الأمور، فيجوز أن يقول: أن فلاناً أخذ مالي وغصبني، وثلم عرضي إلى غير ذلك من القوادح المكروهة لضرورة دفع الظلم عنك. (تنبيه) سألت جماعة من المحدثين، والعلماء الراسخين في العلم عمن يروي قوله ﷺ: **«لا غيبة في فاسق»**. فقالوا لي: لم يصح، ولا يجوز التفكه بعرض الفاسق فأعلم ذلك، فهذا هو تلخيص الفرق بين ما يحرم من الغيبة، وما لا يحرم.

....

له أنه نصح وخير (الخامس) أن يتجاهر بفسقه أو بدعته كالمكاسين وشربة الخمر ظاهراً وذوي الولايات الباطلة، وكقول امرىء القيس:

(فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع　　　بسقط اللوى بين الدخول فحومل)

فذكر مثل هذا عن هذه الطوائف لا يحرم فإنهم لا يتأذن بذلك، بل يسرون ولأنه ﷺ قال في الذي استأذن عليه ائذنوا له بئس أخو العشرة متفق عليه، وقد احتج به البخاري في جواز غيبة أهل الفساد، وأهل الريب وروى خبراً ما أظن فلاناً وفلاناً يعرفان من ديننا شيئاً قال الليث: كانا منافقين هما مخرمة بن نوفل بن عبد مناف القرشي، وعتبته بن حصن الفزاري لكن بشرط الاقتصار على ما تجاهروا به دون غيره، فيحرم ذكرهم بعيب آخر إلا أن يكون لسبب آخر مما مر، فمن هنا قال الأصل: سألت جماعة من المحدثين والعلماء الراسخين في العلم عمن يروى قوله ﷺ: **«لا غيبة في فاسق»** فقالوا لي لم يصح، ولا يجوز التفكه بعرض الفاسق فاعلم ذلك، ونقل في الزواجر عن الخادم أنه وجد بخط الإمام تقي الدين بن دقيق العيد أن القفال في فتاويه خصص الغيبة بالصفات التي لا تدم شرعاً بخلاف نحو الزنا فيجوز ذكره لقوله ﷺ: **«اذكروا الفاسق بما فيه تحذره الناس»** غير أن المستحب الستر حيث لا غرض.

فإن كان هناك غرض كتجريحه أو إخبار مخالطة، فيلزم بيانه ا هـ قال الخادم، وما ذكره من الجواز في الأول لا لغرض شرعي ضعيف لا يوافق عليه والحديث المذكور ضعيف، وقال أحمد منكر، وقال البيهقي ليس بشيء فإن صح حمل على فاجر معلن بفجوره، أو يأتي بشهادة أو يعتمد عليه فيحتاج إلى بيان حاله لئلا يقع الاعتماد عليه ا هـ.

وهذا الذي حمله البيهقي عليه متعين، ويقل عن شيخه الحاكم أنه غير صحيح، وأورده بلفظ ليس للفاسق غيبة، ويقتضي عليه عموم خبر مسلم الذي فيه حد الغيبة بأنها ذكرك أخاك بما يكره، وعليه أجمعت الأمة، وهذا كله برد ما قاله القفال ا هـ المراد (السادس) التعريف بنحو لقب كالأعور، والأعمش والأصم، والأقرع.

فيجوز وإن أمكن تعريفه بغيره نعم أن سهل تعريفه بغيره فهو أولى، والشرط أن يكون ذكر نحو الأعور على جهة التعريف لا التنقيص، وإلا حرم فأكثر هذه الأسباب الستة مجمع عليه، ويدل لها من السنة أحاديث صحيحة مشهورة ا هـ أي كالذي تقدم الاستدلال بها وزاد الأصل (سابعاً) وهو ما إذا كنت

(الفرق الرابع والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة، وقاعدة النميمة والهمز واللمز)

أما الغيبة فقد تقدم بيانها، وإنما حرمت لما فيها من مفسدة إفساد الأعراض، والنميمة أن ينقل إليه عن غيره أنه يتعرض لأذاه، فحرمت لما فيها من مفسدة القاء البغضة بين الناس ويستثني منها النصيحة، فيقول له: أن فلاناً يقصد قتلك، ونحو ذلك لأنه من النصيحة الواجبة كما تقدم في الغيبة، والهمز تعييب الإنسان بحضوره، واللمز هو تعييبه بغيبته، فتكون هي الغيبة. وقيل: بالعكس.

(الفرق الرابع والخمسون والمائتان)

إلا قوله. وقيل: بالعكس فإني لا أدري الآن مراده بذلك، وما قاله في

والمغتاب عنده قد سبق لكما العلم بالمغتاب به، قال فإن ذكره بعد ذلك لا يحط قدر المغتاب عنده لتقدم علمه بذلك فقال بعض الفضلاء لا يعرى هذا القسم عن نهي لأنكما إذا تركتما الحديث فيه ربما نسي فاستراح الرجل المغيب بذلك من ذكر حاله وإذا تعاهدتماه أدى ذلك إلى عدم نسيانه هذا ما ذكره الأصل في تلخيص الفرق بين ما يحرم من الغيبة، وما لا يحرم منها، وصححه ابن الشاط مع زيادة من كتاب الزواجر لابن حجر، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة وقاعدة النميمة والهمز واللمز)

وهو أنه قد تقدم تعريف الغيب بأنها ذكرك أخاك بما يكره إن سمعه وتقدم أنها إنما حرمت لما فيها من مفسدة إفساد العرض، وعرفوا النميمة بأنها نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على وجه الإفساد بينهم فحرمت لما فيها من مفسدة إلقاء البغضة بين الناس، ويستثني منها ما كان النقل فيها على جهة النصيحة كأن يقول: له أن فلاناً يقصد قتلك، ونحو ذلك لأنها من النصيحة الواجبة كما تقدم في الغيبة قال في الأحياء: وما ذكر في تعريف النميمة هو الأكثر ولا يختص بذلك بل هي كشف ما يكره كشفه سواء أكرهه المنقول عنه أو إليه أو ثالث وسواء كان كشفه بقول أو كتابة أو رمز أو إيماء وسواء في المنقول كونه فعلاً أو قولاً عيباً أو نقصاً في المنقول عنه أو غيره فحقيقة النميمة إفشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه، وحينئذٍ ينبغي السكوت عن حكاية كل شيء شوهد من أحوال الناس إلا ما في حكايته نفع لمسلم أو دفع ضر كما لو رأى من يتناول مال غيره فعليه أن يشهد به بخلاف ما لو رأى من يخفي مال نفسه فذكره فهو نميمة، وإفشاءً للسر فإن كان ما يتم به نقصاً أو عيباً في المحكي عنه فهو غيبة ونميمة ا هـ.

قال ابن حجر في الزواجر وما ذكره إن أراد بكونه نميمة أنه كبيرة في سائر الأحوال التي ذكرها ففيه بإطلاقه نظر ظاهر لأن ما فسروا به النميمة لا يخفي إن وجه كونه كبيرة ما فيه من الإفساد المترتب عليه من المضار والمفاسد ما لا يخفي، والحكم على ما هو.

كذلك بأنه كبيرة ظاهر جلي، وليس في معناه بل ولا قريباً منه مجرد الإخبار بشيء عمن يكره كشفه من غير أن يترتب عليه ضرر، ولا هو عيب ولا نقص فالذي يتجه في هذا أنه وإن سلم للغزالي تسميته نميمة

....

....

لا يكون كبيرة، ويؤيده أنه نفسه شرط في كونه غيبة كونه عيباً ونقصا حيث قال: فإن كان ما ينم به نقصاً الخ فإذن لم توجد الغيبة إلا مع كونه نقصاً فالنميمة الأقبح من الغيبة ينبغي أن لا توجد بوصف كونها كبيرة إلا إذا كان فيما يتم به مفسدة تقارب نفسدة الإفساد التي صرحوا به فتأمل ذلك فإني لم أرَ من نبه عليه، وإنما ينقلون كلام الغزالي، ولا يتعرضون لما فيه مما نبهت عليه نعم من قال أن الغيبة كبيرة مطلقاً ينبغي أنه لا يشترط في النميمة إلا أن يكون فيها مفسدة كمفسدة الغيبة، وإن لم تصل إلى مفسدة الإفساد بين الناس قال: والباعث على النميمة منه إرادة السوء بالمحكي عليه، أو الحب للمحكى له أو الفرح بالخوض في الفضول، وعلاج النميمة هو نحو ما قالوه في علاج الغيبة وهو أما إجمالي بأن تعلم أنك قد تعرضت بها لسخط الله تعالى: وعقوبته كما دلت عليه الآية والإخبار التي وردت في ذلك.

وأنها تحبط حسناتك لما في خبر مسلم في المفلس من أنه تؤخذ حسناته إلى أن تفنى فإن بقي عليه شيء، وضع عليه من سيآت خصمه، ومن المعلوم أن من زادت حسناته كان من أهل الجنة أو سيآته كان من أهل النار فإن استويا فمن أهل الأعراف كما جاء في حديث فاحذر أن تكون الغيبة سبباً لفناء حسناتك وزيادة سيآتك، فتكون من أهل النار على أنه روى أن الغيبة والنميمة تحتان الأيمان كما يعضد الراعي الشجرة، ومما ينفعك أيضاً أنك تتدبر في عيوبك، وتجتهد في الطهارة منها وتستحي من أن تذم غيرك بما أنت متلبس به أو بنظيره فإن كان أمراً خلقياً فالذم له ذم للخالق إذ من ذم صنعة ذم صانعها فإن لم تجد لك عيباً، وهو بعيد فاشكر الله إذ تفضل عليك بالنزاهة عن العيوب وينفعك أيضاً أن تعلم أن تأذي غيرك بالغيبة كتأذيك بها.

فكيف ترضى لغيرك ما تتأذى به وأما تفصيلي بأن تنظر في باعثها فتقطعه من أصله إذ علاج العلة إنما يكون بقطع سببها، وإذا استحضرت البواعث عليها وهي كثيرة منها الغضب والحقد وتشفي الغيظ بذكر مساوىء من أغضبك ومنها موافقة الإخوان ومجاملتهم بالاسترسال معهم فيما هم فيه أو إبداء نظير ما أبدوه وخشية أنه لو سكت أو أنكر استثقلوه ومنها الحسد لثناء الناس عليه، ومحبتهم له، ومنها قصد المباهاة وتزكية النفس، ومنها السخرية والاستهزاء به تحقيراً له ظهر لك السعي في قطعها كأن تستحضر في الغضب أنك إن أمضيت غضبك فيه بغيبة أمضى الله غضبه فيك، لاستخفافك بنهيه وجرأتك على وعيده، وفي حديث إن لجهنم باباً لا يدخله إلا من شفى غيظه بمعصية الله تعالى، وفي الموافقة أنك إذا أرضيت المخاليق بغضب الله عاجلك بعقوبته إذ لا أغير من الله تعالى، وفي الحسد أنك جمعت بين خسار الدنيا بحسدك كله على نعمته، وكونه معذباً بالحسد وخسار الآخرة لأنك نصرته بأهداء حسناتك إليه أو طرح سيآته عليك، فصرت صديقه، وعفو نفسك فجمعت إلى خبث حسدك جهل حماقتك، وربما كان ذلك منك سبب انتشار فضله كما قيل:

وإذا أراد الله نشر فضيلة　　　طويت أتاح لها لسان حسود

وفي قصد المباهاة، وتزكية النفس أنك بما ذكرته فيه أبطلت فضلك عند الله، وأنت لست على ثقة من اعتقاد الناس فيك، بل ربما مقتوك إذا عرفوك بثلب الأعراض، وقبح الأغراض فقد بعت ما عند الله يقيناً بما عند المخلوق العاجز، وهما وفي الاستهزاء أنك إذا أخزيت غيرك عند الناس، فقد أخزيت نفسك عند الله وشتان ما بينهما، وعلاج بقية البواعث ظاهر مما تقرر، فلا حاجة للإطالة به ا هـ.

(الفرق الخامس والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد، وقاعدة ذات اليد)

اعلم أن الزهد ليس عدم المال بل عدم احتفال القلب بالدنيا، والأموال فإن كانت في ملكه فقد يكون الزاهد من أغنى الناس، وهو زاهد لأنه غير محتفل بما في يده، وبذله في طاعة الله تعالى أيسر عليه من بذل الفلس على غيره، وقد يكون الشديد الفقر غير زاهد بل في غاية الحرص لأجل ما اشتمل عليه قلبه من الرغبة في الدنيا، والزهد في المحرمات

(الفرق الخامس والخمسون والمائتين: صحيح)

قال الأصل والهمز تعييب الإنسان بحضوره، واللمز تعييبه بغيبته، فتكون هي الغيبة، وقيل بالعكس: ا هـ أي أن اللمز تعييبه بحضوره، والهمز تعييبه بغيبته، فتكون هي الغيبة على ما للأصل نظراً لزيادة أن سمع في حديث تفسير الغيبة وصححه ابن الشاط، ووافقه غير واحد من المحققين كالسيد الجرجاني فقال: في تعريفاته الغيبة ذكر مساوىء الإنسان في غيبته وهي فيه وإن لم تكن فهي فهي بهتان وإن واجهه بها فهو شتم ا هـ.

بلفظه وقال ابن حجر في الزواجر علم من خير مسلم السابق أي في تفسير الغيبة بدون الزيادة التي ذكرها الأصل فيه مع ما صرح به الأئمة إن الغيبة إن تذكر مسلماً أو ذمياً على الوجه بل الصواب معينا للسامع حياً أو ميتاً بما يكره أن يذكر به مما هو فيه بحضرته أو غيبته، والتعبير بالأخ في الخبر كالآية للعطف والتذكير بالسبب الباعث على أن الترك متأكد في حق المسلم أكثر لأنه أشرف وأعظم حرمة قال: وعدم الفرق في الغيبة بين أن تكون في غيبة المغتاب أو بحضرته هو المعتمد، وفي الخادم ومن المهتم به ضابط الغيبة هل هي ذكر المساوي في الغيبة كما يقتضيه اسمها أو لا فرق بين الغيبة والحضور وقد دار هذا السؤال بين جماعة، ثم رأيت ابن فورك ذكر في مشكل القرآن في تفسير الحجرات ضابطاً حسناً فقال الغيبة: ذكر الغير بظهر الغيب.

وكذا قال سليم الرازي في تفسير الغيبة أن تذكر الإنسان من خلفه بسوء، وإن كان فيه، وفي المحكم لا تكون إلا من ورائه، وقال ابن حجر أيضاً واللمز بالقول، وغيره.

والهمز بالقول فقط وروى البيهقي عن ابن جريج أن الهمز بالعين والشدق واليد واللمز باللسان قال البيهقي: وبلغني عن الليث أنه قال اللمزة الذي يعيبك في وجهك والهمزة الذي يعيبك بالغيب.

وفي الإحياء قال مجاهد ويل لكل همزة لمزة الهمزة الطعان في الناس، واللمزة الذي يأكل لحوم الناس ا هـ.

المراد والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الخامس والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة ذات اليد)

الزهد في اللغة قال في المختار ضد الرغبة تقول: زهد فيه وزهد عنه من باب سلم وزهد أيضاً وزهد يزهد بالفتح فيهما زهداً وزهادة بالفتح لغة فيه، والتزهد التعبد والتزهيد ضد الترغيب، والمزهد بوزن المرشد القليل المحال، وفي الحديث أفضل الناس مؤمن مزهد، وفي تعريفات الجرجاني الزهد لغة ترك الميل إلى الشيء، وفي اصطلاح أهل الحق هو بغض الدنيا، والإعراض عنها وقيل: هو ترك راحة الدنيا

واجب، وفي الواجبات حرام، وفي المندوبات مكروه، وفي المباحات مندوب، وإن كانت مباحة لأن الميل إليها يفضي لارتكاب المحرمات والمكروهات، فتركها من باب الوسائل المندوبة.

. . . .

طلباً لراحة الآخرة، وقيل: هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك ا هـ.

وقال الأصل: هو عدم الاحتفال بالدنيا والأموال، وإن كانت في ملكه لا عدم المال ا هـ.

قلت وتعريفه له وإن كان عدمياً عين التعريف الأول له في كلام الجرجاني وإن كان وجودياً وقريب منهما التعريف الثاني في كلام الجرجاني وذات اليد الغني، ولو لم يزهد عما في يده من المال فبين الزهد على تعريف الأصل، والأول والثاني من تعريفات الجرجاني وبين ذات اليد العموم والخصوص الوجهي لأنه قد يكون الزاهد من أغنى الناس، وهو زاهد لأنه غير محتفل بما في يده ويذله الأموال العظيمة في طاعة الله تعالى أيسر عليه من بذل الفلس على غيره.

وقد يكون فقيراً كما أن ذا اليد قد يكون غير زاهد، وقد يكون زاهداً.

وكذا بين الزهد وبين الفقر العموم والخصوص الوجهي لأن الشديد الفقر، قد يكون غير زاهد بل في غاية الحرص لأجل ما اشتمل عليه قلبه من الرغبة في الدنيا وبين الزهد بالتعريف الثالث: من تعريفات الجرجاني، وبين ذات اليد التباين الكلي، وبينه وبين الفقر العموم والخصوص المطلق كما لا يخفي فافهم قال الأصل وصححه ابن الشاط والزهد في المحرمات واجب وفي الواجبات حرام وفي المندوبات مكروه، وفي المباحات مندوب، وإن كانت مباحة لأن الميل إليها يفضي إلى ارتكاب المحرمات والمكروهات فتركها من باب الوسائل المندوبة ا هـ.

والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد، وقاعدة الورع)

فالزهد هياة في القلب كما تقدم بيانه، والورع من أفعال الجوارح، وهو ترك ما لا بأس به حذراً مما به البأس، وأصله قوله عليه السلام: **«الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه سلم»** وهو مندوب إليه، ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان، فإن اختلف العلماء في فعل هل هو مباح أو حرام؟ فالورع الترك، أو هو مباح أو واجب، فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزىء عن الواجب على المذهب، وإن اختلفوا فيه هل هو مندوب أو حرام؟ فالورع الترك أو مكروه، أو واجب، فالورع الفعل.

حذراً من العقاب في ترك الواجب، وفعل المكروه لا يضره، وإن اختلفوا هل هو

قال:

(الفرق السادس والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد، وقاعدة الورع فالزهد هو هيأة في القلب كما تقدم بيانه، والورع من أفعال الجوارح، وهو ترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس وأصله قوله ﷺ:

«الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه وهو مندوب إليه).

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح. قال: **(ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان، فإن اختلف العلماء في فعل هل هو مباح أو حرام؟ فالورع الترك أو هو مباح أو واجب؟ فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزىء عن الواجب على المذهب، وإن اختلفوا فيه هل هو مندوب أو حرام؟**

(الفرق السادس والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة الورع)

وهو أن الزهد على تعريف الأصل، والأول والثالث من تعريفات الجرجاني المتقدمة هيأة في القلب وعلى الثاني من تعريفات الجرجاني فعل من أفعال الجوارح.

وأما الورع ففي الأصل هو ترك ما لا بأس به حذراً مما به البأس، وفي تعريفات الجرجاني هو اجتناب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات، وقيل هي ملازمة الأعمال الجميلة ا هـ.

قلت ومآل الثلاثة أن الورع فعل من أفعال الجوارح وأصلها قوله عليه الصلاة والسلام: **«الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»** أي سلم دينه وعرضه وهو مندوب إليه وبينه وبين الزهد على تعريف الأصل والأول والثالث من تعريفات الجرجاني المتقدمة التباين الكلي وبينه وبين الزهد على الثاني من تعريفات الجرجاني المتقدم العموم والخصوص المطلق والزهد هو الأعم فليتأمل بإمعان، وفي العزيزي بعد ما رواه في الجامع الصغير عما خرجه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه ﷺ أنه قال: **«إذا أعطيت شيئاً من غير أن تسأل فكل وتصدق**

مشروع أم لا؟ فالورع الفعل لأن القائل بالمشروعية مثبت لأمر لم يطلع عليه النافي، والمثبت مقدم على النافي كتعارض البينات، وذلك كاختلاف العلماء في مشروعية الفاتحة في صلاة الجنازة.

فمالك يقول: ليست بمشروعة والشافعي يقول: هي مشروعية واجبة، فالورع الفعل لتيقن الخلوص من إثم ترك الواجب على مذهبه، وكالبمسلة.

قال مالك: هي في الصلاة مكروهة، وقال الشافعي: هي واجبة فالورع الفعل للخروج عن عهدة ترك الواجب، فإن اختلفوا هل هو حرام أو واجب؟ فالعقاب متوقع على كل تقدير، فلا ورع إلا أن نقول: أن المحرم إذا عارضه الواجب قدم على الواجب، لأن رعاية درء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو إلا نظر فيقدم المحرم ههنا، فيكون

فالورع الترك أو مكروه أو واجب؟ فالورع الفعل حذراً من العقاب في ترك الواجب، وفعل المكروه لا يضره، وإن اختلفوا هل هو مشروع أم لا؟ فالورع الفعل لأن القائل بالمشروعية مثبت لأمر لم يطلع عليه النافي، والمثبت مقدم على النافي كتعارض البينات، وذلك كاختلاف العلماء في مشروعية الفاتحة في صلاة الجنازة، فمالك يقول: ليست مشروعة، والشافعي يقول: هي مشروعة، وواجبة، فالورع الفعل لتيقن الخلوص من إثم ترك الواجب على مذهبه، وكالبسملة.

قال مالك: هي في الصلاة مكروهة، وقال الشافعي: هي واجبة فالورع الفعل للخروج عن عهدة ترك الواجب، فإن اختلفوا هل هو حرام أو واجب؟ فالعقاب متوقع على كل تقدير فلا ورع إلا أن نقول: أن المحرم إذا عارضه الواجب قدم على الواجب، لأن رعاية درء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأنظر فيقدم المحرم ههنا فيكون الورع الترك، وإن اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه؟

قال المناوي إرشاد» يعني انتفع به، وفيه إشارة إلى أن شرط قبول المبذول علم حله باعتبار الظاهر، ويؤخذ من كلام العلقمي أنه أن علم حله استحب القبول وإن علم حرمته حرم القبول وإن شك فالاحتياط رده وهو الورع ا هـ.

قال الحفني أو من الشبهة لكن محله إن لم يعارضه حب الثناء كأن يقال فلان زاهد لا يقبل شيئاً لأنه يرد ما فيه شبهة حينئذٍ أخر من قبوله ا هـ.

وفي العزيزي ما رواه سعيد ابن منصور في سبته وابن ماجه والبيهقي في سننه عن أنس بن مالك من قوله ﷺ: «**إذا أقرض أحدكم أخاه قرضاً فأهدي إليه طبقاً فلا يقبله أو حمله على دابته فلا يركبها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك المراد أهدي إليه شيئاً أو أراد أن يركبه دابته أو يحمل عليها متاعاً له فلا يركبها**» أي لا يستعملها بركوب ولا غيره قال العلقمي هو محمول على التنزه، والورع أي فهو خلاف الأولى والله تعالى أعلم.

(وصل) في ثلاث مسائل تتعلق بهذا الفرق (**المسألة الأولى**) اختلف الأصل وابن الشاط في أن الخروج من خلاف العلماء بحسب الإمكان هل يعد من الورع أو لا يعد منه فذهب الأصل إلى أنه يعد منه، وقال فإن اختلف العلماء في فعل هل هو مباح أو حرام، فالورع الترك أو هو مباح أو واجب فالورع الفعل مع

الورع الترك وإن اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوي الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب، ويمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم، وعلى هذا المنوال تجري قاعدة الورع وهذا مع تقارب الأدلة.

أما إذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جداً بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله، وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره شريعة.

الدال على دخول الورع في ذلك هذا أمر لا أعرف له وجهاً غير ما يتوهم من توقع الإثم والعقاب، وذلك منتف بالدليل الإجماعي القطعي، وكيف يصح ذلك والنبي ﷺ يقول: **«أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم؟»** فأطلق القول من غير تقييد، ولا تفصيل ولا تنبيه على وجه الورع في ذلك، ثم لم يحفظ التنبيه في ذلك عن واحد من أصحابه،

فلا ورع لتساوي الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب يمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم، وعلى هذا المنوال تجري قاعدة الورع وهذا مع تقارب الأدلة.

أما إذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جداً بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله، وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره شريعة).

قلت: لا يصح ما قاله: من أن الخروج عن الخلاف يكون ورعاً بناءً على أن الورع في ذلك لتوقع العقاب وأي عقاب يتوقع في ذلك؟ أما على القول بتصويب المجتهدين، فالأمر واضح لا إشكال فيه وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون غيره، فالإجماع منعقد على عدم تأثيم المخطيء، وعدم تعيينه، فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء على هذا الوجه.

وأما الدليل العلم به عادة، وإن عنى كما إذا قالت إحدى البينتين: رأيناه يوم عرفة من عام

اعتقاد الوجود حتى يجزيء عن الواجب على المذهب، وإن اختلفوا فيه هل هو مندوب أو حرام فالورع الترك أو مكروه أو واجب فالورع الفعل حذراً من العقاب في ترك الواجب، وفعل المكروه لا يضره، وإن اختلفوا هل هو مشروع أم لا فالورع الفعل لأن القائل بالمشروعية مثبت لأمر لم يطلع عليه النافي والمثبت مقدم على النافي كتعارض البينات، وذلك كاختلاف العلماء في مشروعية الفاتحة في صلاة الجنازة فمالك يقول: ليست بمشروعة والشافعي يقول هي مشروعة وواجبة فالورع الفعل لتيقن الخلوص من إثم ترك الواجب على مذهبه، وكالبسملة قال مالك هي في الصلاة مكروهة، وقال الشافعي: هي واجبة فالورع الفعل للخروج عن عهدة ترك الواجب.

وإن اختلفوا هل هو حرام أو واجب فالعقاب متوقع على كل تقدير فلا ورع إلا أن تقول أن المحرم إذا عارضه الواجب قدم على الوجب لأن رعاية درء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح وهو الأنظر فيقدم المحرم ههنا، فيكون الورع الترك وإن اختلفوا.

هل هو مندوب أو مكروه، فلا ورع لتساوي الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب، ويمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم، وعلى هذا المنوال تجري قاعدة الورع وهذا مع تقارب الأدلة.

أما إذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جداً بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله

ولا غيرهم من السلف المتقدم، ثم الخروج عن الخلاف لا يتأتى في مثل ما مثل به كما في مسألة الخلاف بالتحريم والتحليل في الفعل الواحد، فإنه لا بدّ من الإقدام على ذلك الفعل، والانكفاف عنه، فإن أقدم عليه المكلف فقد وافق مذهب المحلل، وإن انكف عنه فقد وافق مذهب المحرم، فأين الخروج عن الخلاف؟ إنما ذلك عمل على وفق أحد المذهبين لا خروج عن المذهبين، ومثاله أكل لحوم الخيل، فإنه مباح عند الشافعي. ممنوع أو مكروه عند مالك، فإن أقدم على الأكل فذلك مذهب الشافعي، وإن انكف فذلك مذهب مالك، وما قاله: فيما إذا اختلفوا في المشروعية، وعدمها من أن القائل بها: مثبت لأمر لم يطلع عليه النافي، والمثبت مقدم كتعارض البينات ليس بصحيح على الإطلاق، فإنه إن عنى بتعارض البينات كما إذا قالت إحدى البينتين لزيد: عند عمرو دينار، وقالت

سبعمائة بمكة، وقالت الأخرى: رأيناه في ذلك اليوم بعينه بالمدينة فهذا تعارض، ولا يصح تقديم إحداهما على الأخرى إلا بالترجيح، وهذه الصورة هي التي تشبه مسألة المجتهدين لا الصورة الأولى، فإذا وقع الخلاف في مثل هذا الاجتهاد ثبت الخلاف من غير تقديم لأحد المذهبين على الآخر إلا عند من رجح عنده كالمجتهدين، وكل من رجح عند ذلك المذهب لا يسوغ له تركه، وكل من رجح عنده المذهب الآخر لا يسوغ له تركه، فلا ورع باعتبار المجتهدين، ولا بدّ لمن حكمه التقليد أن يعمل بالتقليد فإذا قلد أحد المجتهدين لا يتمكن له في تلك الحال، وفي تلك القضية أن يقلد الآخر، ولا أن ينظر لفنسه لأنه ليس من أهل النظر، والمكلفون كلهم دائرون بين الاجتهاد والتقليد، والمجتهد ممنوع من الأخذ بغير ما اقتضاه نظره، فلا يصح الورع الذي يقتضي خلاف مذهب مقلده في حقه وإذا كان هذا النوع من الورع لا يصح في حق المجتهدين، ولا في حق المقلدين، فليس بصحيح لأنه لا ثالث

وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره شريعة اهـ وذهب الإمام ابن الشاط إلى أن الخروج من خلاف العلماء بحسب الإمكان لا يعد من الورع، .وقال لا يصح ما قاله الشهاب لوجوه **(الوجه الأول)** أنه مبني على أن الورع في ذلك توقع العقاب وأي عقاب يتوقع في ذلك إما على القول بتصويب المجتهدين فالأمر واضح لا إشكال فيه.

وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون غيره فالإجماع منعقد على عدم تأثيم المخطيء وعدم تعيينه، فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء على هذا الوجه **(الوجه الثاني)** أنه لا دليل على دخول الورع في ذلك غير ما يتوهم من توقع الإثم والعقاب، وذلك منتف بالدليل الإجماعي القطعي **(الوجه الثالث)** كيف يصح دخول الورع في ذلك والنبي ﷺ يقول: **«أصحابي النجوم بأيديهم اقتديتم اهتديتم»** فأطلق القول من غير تقييد ولا تفصيل ولا تنبيه على وجه الورع في ذلك **(الوجه الرابع)** أنه لم يحفظ التنبيه في ذلك عن واحد من أصحابه يعني الصحابة رضي الله عنهم ولا غيرهم من السلف المتقدم **(الوجه الخامس)** أن الخروج عن الخلاف لا يتأتى في مثل ما مثل به الشهاب كما في مسألة الخلاف بالتحريم، والتحليل في الفعل الواحد فإنه لا بدّ من الإقدام على ذلك الفعل والانكفاف عنه، فإن أقدم المكلف فقد وافق مذهب المحلل وإن انكف عنه فقد وافق مذهب المحرم فأين الخروج عن الخلاف أنما

الأخرى: ليس عنده شيء، فلا تعارض لأن النافية معنى نفيها أنها لا تعلم أن له عنده شيئاً، أو ليس عنده شيء فلا تعارض، وليس معنى نفيها أنها تعلم أنه ليس له عنده شيء، فإن ذلك أمر يتعذر وههنا ثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) أنكر جماعة من الفقهاء دخول الورع في مسح الشافعي مثلاً جميع رأسه. قالوا: لأنه إن اعتقد الوجوب فقد ترك الندب، فلم يجمع بين المذهبين بل هذا مذهب مالك فقط، وإن لم يعتقد الوجوب لم يجزه المسح إلا بنية الندب فما حصل الجمع بين المذهبين، وكذلك المالكي إذا بسمل، وكل موضع اختلف فيه على هذا النحو يوردون فيه هذا السؤال، وليس بوارد بسبب أنا نقول: يعتقد في مسح رأسه كله الندب على رأي الشافعي، والوجوب على رأي مالك، وليس في ذلك الجمع بين الضدين، فإن الندب

يصح ذلك الورع في حقه والله تعالى أعلم. قال: **(وههنا ثلاث مسائل المسألة الأول أنكر جماعة من الفقهاء دخول الورع في مسح الشافعي مثلاً جميع رأسه.**

قالوا: لأنه إن اعتقد الوجوب فقد ترك الندب، فلم يجمع بين المذهبين بل هذا مذهب مالك فقط، وإن لم يعتقد الوجوب لم يجزه المسح إلا بنية الندب فما حصل الجمع بين المذهبين، وكذلك المالكي إذا بسمل، وكل موضع اختلف فيه على هذا النحو يوردون فيه هذا السؤال، وليس بوارد لأنا نقول: يعتقد في مسح رأسه كله الندب على رأي الشافعي، والوجوب على رأي مالك، وليس في ذلك الجمع بين الضدين الندب والوجوب، فإن الندب والوجوب والأحكام الشرعية أضداد، ولكن الجمع بين الضدين إنما يمتنع إذا اتحد المتعلق مع اتحاد المحل.

أما اتحاد المحل فقط، فلا يمتنع لأن الصداقة ضد العداوة والبغضة ضد المحبة، ويمكن أن يجتمع في القلب العداوة للكافرين، والصداقة للمؤمنين.

ذلك عمل على وفق أحد المذهبين لا خروج عن المذهبين، ومثاله أكل لحوم الخيل فإنه مباح عند الشافعي ممنوع أو مكروه عند مالك فإن أقدم على الأكل فذلك مذهب الشافعي وإن انكف فذلك مذهب مالك قال: وما قاله فيما إذا اختلفوا لنا في المشروعية، وعدمها من أن القائل بها مثبت لأمر لم يطلع عليه الثاني والمثبت مقدم على كتعارض البينات ليس بصحيح على الإطلاق فإنه إن عنى بتعارض البينات كما إذا قالت إحدى البينتين لزيد عند عمرو ديناً، وقالت الأخرى ليس عنده شيء، فلا تعارض لأن النافية معنى نفيها أنها لا تعلم أن له عنده شيئاً أو ليس عند شيء فلا تعارض، وليس نفيها أنها تعلم أنه ليس له عنده شيء فإن ذلك أمر يتعذر العلم به عادة وإن عنى.

كما إذا قالت إحدى البينتين رأيناه يوم عرفة من عام سبعمائة بمكة، وقالت الأخرى رأيناه في ذلك اليوم بعينه بالمدينة، فهذا تعارض، ولا يصح تقديم إحداهما على الأخرى إلا بالترجيح وهذه الصورة هي التي تشبه مسألة المجتهدين لا الصورة الأولى فإذا وقع الخلاف في مثل هذا الاجتهاد ثبت الخلاف من غير تقديم لأحد المذهبين على الآخر إلا عند من رجح عنده كالمجتهدين، وكل من رجح عنده ذلك المذهب لا يسوغ له تركه فلا ورع باعتبار المجتهدين، ولا بدّ لمن حكمه التقليد أن يعمل بالتقليد فإذا قلد أحد المجتهدين لا يتمكن له في تلك الحال، وفي تلك القضية أن يقلد الآخر، ولا أن ينظر لنفسه لأنه ليس من

والوجوب، والأحكام الشرعية أضداد لكن الجمع بين الضدين إنما يمتنع إذا اتحد المتعلق مع اتحاد المحل أما اتحاد المحل فقط، فلا يمتنع الجمع لأن الصداقة ضد العداوة، والبغضة ضد المحبة، ويمكن أن يجتمع في القلب العداوة للكافرين، والصداقة للمؤمنين والمحبة للصالحين، والبغضة للطالحين بسبب أن متعلق أحد الضدين غير متعلق الآخر. كذلك ههنا اختلفت الإضافة فنقول: اعتقد هذا الفعل واجباً على مذهب مالك، ومنوياً على مذهب الشافعي فيجمعهما في ذهنه باعتبار جهتين، وإضافتين كما يصدق أن زيداً أب لعمر، وليس أباً لخالد فاجتمع فيه النقيضان باعتبار إضافتين، وقد أجمع أرباب المعقول على أن من شروط التناقض، والتضاد اتحاد الإضافة كما تقدم مثاله في الأبوة، فإذا تعددت الإضافة اجتمع النقيضان والضدان، وعلى هذا التقدير يجتمع في الذهن الواحد في الزمن

والمحبة للصالحين، والبغضة للطالحين بسبب أن متعلق أحد الضدين غير متعلق الآخر. كذلك ههنا اختلفت الإضافة.

فنقول: اعتقاد هذا الفعل واجباً على مذهب مالك، ومندوباً على مذهب الشافعي فيجمعها في ذهنه باعتبار جهتين وإضافتين. كما يصدق أن زيدا أب لعمرو، وليس أب لخالد فاجتمع فيه النقيضان باعتبار إضافتين، وقد أجمع أرباب المعقول أن من شروط التناقض والتضاد اتحاد الإضافة كما تقدم مثاله في الأبوة، فإذا تعددت الإضافة اجتمع النقيضان والضدان، وعلى هذا التقدير يجتمع في الذهن الواحد في الزمن الواحد في الفعل الواحد الوجوب، والتحريم والكراهة والندب، والإباحة باعتبار خمسة من العلماء القائلين بتلك الأحكام، فعلى هذا التقدير تصورنا الجمع بين المذاهب على وجه يحصل الأجزاء، والاستيفاء للمقاصد، والورع والخروج عن العهدة من غير تناقض فتأمله! فقد نازعني فيه كثير من الفضلاء).

أهل النظر، والمكلفون كلهم دائرون بين الاجتهاد والتقليد، والمجتهد ممنوع من الأخذ بغير ما اقتضاه نظره والمقلد ممنوع من الأخذ بالذي يقتضي خلاف مذهب مقلده في حقه، فلا يصح الورع الذي يقتضي خلاف نظر المجتهد في حقه وخلاف مذهب المقلد في حق المقلد.

وإذا كان هذا النوع من الورع لا يصح في حق المجتهدين ولا في حق المقلدين فليس بصحيح لأنه لا ثالث يصح ذلك الورع في حقه قال: وبالجملة فلزوم عمل المجتهد ومقلده على حسب مقتضى اجتهاد المجتهد كما يمنع حصول الورع في اختلاف المذاهب بالإيجاب والتحريم إذ يتعين الفعل في الأول والترك في الثاني.

كذلك يمنع حصوله في اختلافه بالإيجاب، والندب والتحليل أو بالتحريم والكراهة حتى عند من يقول أن الثلاثة.

الأول مشتركة في جوار الفعل والإثنان مشتركان في رجحان الترك، وأن توهم صحة ذلك ضرورة إن اللزوم المذكور يمنع من صحة ذلك إلا أن يقول قائل في المقلد أنه يسوغ له تقليد أحد القائلين بالوجوب، والندب مثلاً لا بعينه، ويفعل الفعل بنية التفويض لكن لا أعرفه لأحد، ولا أعرف له وجهاً قال: وما وجه به الشهاب تسويغ تقليد أحد القائلين بالوجوب والندب مثلاً من أن مقلد الشافعي يعتقد في مسح

الواحد في الفعل الواحد الوجوب، والتحريم والكراهة والندب، والإباحة باعتبار خمسة من العلماء القائلين بتلك الأحكام، فعلى هذا التقدير تصورنا الجمع بين المذاهب على وجه يحصل الأجزاء، والاستيفاء للمقاصد والورع، والخروج عن العهدة من غير تناقض فتأمله: فقد نازعني فيه جمع كثير من الفضلاء.

(المسألة الثانية) كثير من الفقهاء يعتقد أن المالكي يعتقد بطلان مذهب الشافعي إذا لم يتدلك في غسله، أو يمسح جميع رأسه ونحوه، وأن الشافعي يعتقد بطلان صلاة المالكي إذا لم يبسمل، وأن الجمع بين المذاهب، والورع في ذلك إنما هو لصون الصلاة، ونحوها عن البطلان على قول المخالف: وليس كذلك، والورع في ذلك ليس لتحصيل صحة العبادة بل عبادة كل مقلد لإمام معتبر صحيحة بالإجماع، وأجمع كل فريق مع خصمه على

قلت: قد تقدم أن الورع لا يحصل باعتبار اختلاف المذاهب للزوم المذهب للمجتهد، والمقلد جميعاً لا سيما عند اختلافهما بالإيجاب والتحريم إذ يتعين الفعل في الأول، والترك في الثاني.

وأما في الإيجاب والندب والتحليل، أو في التحريم والكراهة فقد يتوهم صحة ذلك من يقول: أن الثلاثة الأول مشتركة في جواز الفعل، والاثنان مشتركان في رجحان الترك لكنه يمنع من صحة ذلك لزوم عمل المجتهد، ومقلده على حسب مقتضى اجتهاد المجتهد. إلا أن يقول قائل في المقلد: أنه يسوغ له تقليد أحد القائلين بالوجوب والندب مثلاً لا بعينه، ويفعل الفعل بنية التفويض لكن لا أعرفه لأحد، ولا أعرف له وجهاً، وما وجه الشهاب به. بناءً على أن التناقض والتضاد إنما يتحققان بشرط اتحاد المحل، والمتعلق والإضافة لا يصح له، وإن كان اشتراط تلك الشروط في التناقض والتضاد صحيحاً. لأنه يلزم المجتهد، ومقلده موافقة اجتهاده في عمله واعتقاده، ويحرم عليه وعلى مقلده مخالفته، فظهر أن القول الصحيح: هو قول منازعي الشهاب في ذلك: والله تعالى أعلم.

رأسه كله كله الندب على رأي الشافعي، والوجوب على رأي مالك، وإن كان الندب والوجوب والأحكام الشرعية أضداد لكن الجمع بين الضدين إنما يمتنع إذا اتحد المتعلق والإضافة مع اتحاد المحل.

أما اتحاد المحل فقط مع اختلاف الإضافة كما هنا فإنه كما علمت اعتقد مسح الرأس واجباً على مذهب مالك، ومندوباً على مذهب الشافعي، فلا يمنع الجمع بينهما في ذهنه باعتبار الجهتين والإضافتين المذكورتين ألا ترى أن زيداً يصدق عليه أنه أب لعمرو، وليس أباً لخالد، فيجتمع فيه النقيضان باعتبار إضافتين ا هـ.

فهو وإن بناء على أن التناقض والتضاد لا يتحققان إلا بشرط اتحاد المحل، والمتعلق والإضافة لا صحة له وإن كان اشتراط تلك الشروط في التناقض والتضاد صحيحاً، وذلك لما علمت من أنه يلزم المجتهد، ومقلده موافقة اجتهاده في عمله واعتقاده، ويحرم عليه وعلى مقلده مخالفته فما قاله جماعة من الفقهاء، من أن الورع لا يدخل في مسح الشافعي مثلاً جميع رأسه لأنه إن اعتقد الوجوب فقد ترك الندب، فلم يجمع بين المذهبين بل هذا مذهب مالك فقط، وإن لم يعتقد الوجوب لم يجزه المسح إلا بنية الندب فما حصل الجمع بين المذهبين.

وكذلك المالكي إذا بسمل وكل موضع اختلف فيه على هذا النحو ا هـ.

صحة تصرفاته، وعباداته على وجه التقليد المعتبر، فإن قلت: فإذا كانت العبادة الواقعة صحيحة بالإجماع، فما فائدة الورع؟ وكيف يشرع الورع بعد ذلك؟

قلت: فائدة الورع، وسبب مشروعيته الجمع بين أدلة المختلفين والعمل بمقتضى كل دليل، فلا يبقى في النفوس توهم أنه قد أهمل دليلاً لعل مقتضاه هو الصحيح فبالجمع ينتفي ذلك فأثر الجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الأدلة في صحة العبادة، والتصرف فتأمل ذلك! ولو كان المالكي يعتقد بطلان صلاة الشافعي، وبالعكس لكانت كل طائفة عند الأخرى من أعظم الناس فسقاً لتركها الصلاة طول عمرها، ولا تقبل لها شهادة، وتجري

قال: (المسألة الثانية كثير من الفقهاء يعتقدون أن المالكي يعتقد بطلان مذهب الشافعي إذا لم يتدلك في غسله أو يمسح جميع رأسه ونحوه، وأن الشافعي يعتقد بطلان صلاة المالكي إذا لم يبسمل، وأن الجمع بين المذاهب والورع إنما هو لصون الصلاة، ونحوها عن البطلان على قول المخالف: وليس كذلك، والورع في ذلك ليس لتحصيل صحة العبادة بل عبادة كل مقلد لإمام معتبر صحيحة بالإجماع، وأجمع كل فريق مع خصمه على صحة تصرفاته، وعبادته الواقعة على وجه التقليد المعتبر، فإن قلت: إذا كانت العبادة صحيحة بالإجماع فما فائدة الورع؟ وكيف يشرع الورع بعد ذلك؟) قلت: السؤال وارد. قال: (قلت: فائدة الورع، وسبب مشروعيته الجمع بين أدلة المختلفين والعمل بمقتضى كل دليل، فيبقى في النفس توهم أنه قد أهمل دليلاً لعل مقضاه هو الصحيح فبالجمع ينتفى ذلك، فأثر الجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الأدلة في صحة العبادة، والتصرف فتأمل ذلك!).

وهو القول الصحيح والله تعالى أعلم (**المسألة الثانية**) قال الأصل: الورع في تقليد الشافعي مثلاً مالكاً في تدلكه في غسله، وفي مسحه جميع رأسه ونحو ذلك ليس هو صحة العبادة وإن اعتقد كثير من الفقهاء أن المالكي يعتقد بطلان مذهب الشافعي إذا لم يتدلك في غسله أو لم يمسح جميع رأسه ونحوه، وإن الشافعي يعتقد بطلان مذهب المالكي إذا لم يبسمل، وإن الجمع بين المذاهب والورع في ذلك إنما هو لصون الصلاة ونحوها عن البطلان على قول المخالف، بل عبادة كل مقلد الإمام معتبر صحيحة بالإجماع إذ لو لم يجمع كل فريق مع خصمه على صحة تصرفاته وعبادته على وجه التقليد المعتبر بل كان المالكي مثلاً يعتقد بطلان صلاة الشافعي وبالعكس لكانت كل طائفة عند الأخرى من أعظم الناس فسقاً لتركها الصلاة طول عمرها، ولا تقبل لها شهادة، وتجريء عليها أحكام الفساق أبد الدهر ويطرد ذلك في الفرق كلها من جهة مخالفها، وهذا فساد عظيم لم يقل به أحد بل مالك، والشافعي وجميع الأئمة من أعدل الناس، ولا يقول بفسق أحد منهم إلا منافق مارق من الدين ا هـ قال ابن الشاط، وما قاله صحيح إلا أنه يرد عليه أن الورع ما فائدته، وكيف يشرع بعد أن كانت العبادة الواقعة صحيحة، ولا يصح دفع الشهاب له بأن فائدة الورع، وسبب مشروعيته الجمع بين أدلة المختلفين، والعمل بمقتضى كل دليل فلا يبقي في النفوس توهم أنه قد أهمل دليلاً لعل مقتضاه هو الصحيح، فبالجمع ينتفي ذلك فأثر الجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الأدلة في صحة العبادة، والتصرف ا هـ.

إذ كيف يصح الجمع بين مقتضى دليلين موجب، ومحرم وأحدهما يقتضي لزوم الفعل، والثاني يقتضي

عليها أحكام الفساق أبد الدهر، ويطرد ذلك في الفرق كلها من جهة مخالفها، وهذا فساد عظم لم يقل به أحد بل مالك والشافعي، وجميع الأيمة من أعدل عند جميع الناس، ولا يقول: بفسق أحد منهم إلا منافق مارق من الدين.

(المسألة الثالثة) اختلف الفقهاء في أول العصر الذي أدركته هل يدخل الورع والزهد في المباحات أم لا؟ فأدعى ذلك بعضهم، ومنعه بعضهم، وضيق بعضهم على بعض، وأكثروا التشنيع.

فقال الأبياني في مصنفه لا يدخل الورع فيها لأن الله تعالى سوى بين طرفيها، والورع مندوب إليه، والندب مع التسوية متعذر، وقال الشيخ بهاء الدين الحميري: يدخل الورع في المباحات، وما زال السلف الصالح على الزهد في المباحات، ويدل على ذلك قوله

قلت: قد تأملت ذلك فلم أجده صحيحاً، وكيف يصح الجمع بين مقتضى دليلين موجب ومحرم؟ وأحدهما يقتضي لزوم الفعل والثاني يقتضي لزوم الترك؟ والجمع بين الفعل والترك بالنسبة إلى الأمر الواحد محال، ولا يغني في ذلك اعتقاد اختلاف الإضافة بالنسبة إلى الإمامين وما قاله: إلى آخر المسألة صحيح، وكذلك ما قاله في المسألة الثالثة: وجميع ما قال في الفروق الخمسة بعد هذا الفرق: صحيح.

لزوم الترك، والجمع بين الفعل والترك بالنسبة إلى الأمر الواحد محال، ولا تغني في ذلك اعتقاد اختلاف الإضافة بالنسبة إلى الإمامين ا هـ **(المسألة الثالثة)** قال الأصل صححه ابن الشاط في دخول الورع، والزهد في المباحات، وعدم دخولها فيها خلاف، وقع في أول العصر الذي أدركته يعني أوائل القرن السابع فادعى ذلك بعضهم، ومنعه بعضهم وضيق بعضهم على بعض، وأكثروا التشنيع فقال الإبياني في مصنفه لا يدخل الورع فيها لأن الله سوى بين طرفيها، والورع مندوب إليه والندب مع التسوية متعذر، وقال الشيخ بهاء الدين الحميري يدخل الورع في المباحات، وما زال السلف الصالح على الزهد في المباحات، ويدل على ذلك قوله تعالى: أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا، وغيره من النصوص.

وكل من الشيخين على الحق والصواب إذ لم يتواردا على محل واحد في الكلام، والجمع بينهما أن المباحات لا زهد فيها ولا ورع فيها من حيث هي مباحات وفيها الزهد والورع من حيث إن الاستكثار من المباحات يحوج إلى كثرة الاكتساب الموقع في الشبهات بل قد يوقع في المحرمات، وكثرة المباحات أيضاً تقضي إلى بطر النفوس فإن كثرة العبيد والخيل والخول والمساكن العلية والمآكل الشهية والملابس اللينة لا يكاد يسلم صاحبها من الأعراض عن موقف العبودية وعن التضرع لعز الربوبية كما يفعل ذلك الفقراء أهل الحاجات، والفاقات والضرورات، وما يلزم قلوبهم من الخضوع والذلة لذي الجلال، وكثرة السؤال من نواله، وفضله أناء الليل، وأطراف النهار لأن أنواع الضرورات تبعث على ذلك قهراً والأغنياء بعيدون عن هذه الخطة، فدخول الزهد والورع في المباحات من هذه الجهة لا من جهة أنها مباحات، ويدل على اعتبار الجهة الأولى فيها قوله تعالى: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾ [العلق، ٦] وقوله تعالى: ﴿لم ترَ إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك﴾ [البقرة، ٢٥٨] أي من أجل أن أعطاه الله الملك فلو كان النمرود فقيراً حقيراً مبتلي بالحاجات والضرورات لم يحتد نفسه إلى منازعة إبراهيم ودعواه الإحياء

تعالى: ﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا﴾ [الأحقاف، ٢٠] وغيره من النصوص، وكل من الشيخين على الحق والصواب إذ لم يتواردا على محل واحد في الكلام، والجمع بينهما أن المباحات لا زهد فيها، ولا ورع فيها من حيث هي مباحات، وفيها الزهد والورع من حيث أن الاستكثار من المباحات يحوج إلى كثرة الاكتساب الموقع في الشبهات، قد يوقع في المحرمات، وكثرة المباحات أيضاً تفضي إلى بطر النفوس، فإن كثرة العبيد والخيل والخول والمساكن العلية والمآكل الشهية والملابس اللينة لا يكاد يسلم صاحبها من الأعراض عن مواقف العبودية؛ والتضرع لعز الربوبية كما يفعل ذلك الفقراء أهل الحاجات والفاقات والضرورات، وما يلزم قلوبهم من الخضوع والذلة لذي الجلال، وكثرة السؤال من نواله، وفضله آناء الليل، وأطراف النهار لأن أنواع الضرورات تبعث على ذلك قهراً، والأغنياء بعيدون عن هذه الخطة، فكان الزهد والورع في المباحات من هذا الوجه لا من جهة أنها مباحات، ويدل على اعتبار ما تقدم قوله تعالى: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾ [العلق، ٦] وقوله تعالى: ﴿ألم ترَ الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك﴾ أي من أجل أن أعطاه الله الملك، فلو كان النمرود فقيراً حقيراً مبتلى بالحاجات والضرورات لم تحتد نفسه إلى منازعة إبراهيم، ودعواه الأحياء أو الإماتة، وتعرضه لإحراق إبراهيم عليه السلام بالنيران.

وإنما وصل إلى هذه المعاطب، والمهالك بسبب أنه ملك، وكذلك قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿قالوا: أنؤمن لك واتبعك الأذلون﴾ [الشعراء، ١١١] وفي الأنبياء الآية الأخرى ﴿وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي﴾ [هود، ٢٧] فحصل من ذلك أن اتباع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والمبادرين إلى تصديقهم إنما هم الفقراء والضعفاء، وأعداء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومعاندوهم هم الأغنياء لقوله تعالى: ﴿وقلوا: ربنا إن أطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ [الأحزاب، ٦٧] وفي الآية الأخرى ألا قال مترفوها: ولم يقل: ألا قال: فقراؤها، فهذه سنّة الله تعالى في خلقه أن الأكثرين في هذه الدار هم الأقلون في تلك الدار، والأقلون في هذه الدار هم الأكثرون في تلك الدار، فهذا وجه ما كان السلف يعتمدونه من الزهد والورع في المباحات، وهو وجه لزوم الذم المفهوم من قوله: ﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا﴾ فهذا وجه الجمع بين القولين.

. . . .

والإماتة وتعرضه لإحراق إبراهيم عليه السلام بالنيران، وإنما وصل إلى هذه المعاطب، والمهالك بسبب أنه ملك.

وكذلك قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿قالوا أنؤمن لك واتبعك الأرذلون﴾ [الشعراء، ١١١] وفي الآية الأخرى: ﴿وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي﴾ [هود، ٢٧] فحصل من ذلك أن اتباع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والمبادرين إلى تصديقهم إنما هم الفقراء والضعفاء وأن أعداء الأنبياء

(الفرق السابع والخمسون والمائتان بين قاعدة التوكل، وبين قاعدة ترك الأسباب)

اعلم أنه قد التبس هاتان القاعدتان على كثير من الفقهاء، والمحدثين في علم الرقائق. فقال قوم: لا يصح التوكل إلا مع ترك الأسباب، والاعتماد على الله تعالى قاله الغزالي في إحياء علوم الدين: وغيره. وقال آخرون: لا ملازمة بين التوكل وترك الأسباب، ولا هو هو، وهذا هو الصحيح لأن التوكل هو اعتماد القلب على الله تعالى فيما يجلبه من خير، أو يدفعه من ضر.

قال المحققون: والأحسن ملابسة الأسباب مع التوكل للمنقول، والمعقول أما المنقول فقوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ [الأنفال، ٦٠] فأمر بالاستعداد مع الأمر بالتوكل في قوله تعالى: ﴿وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ وقوله تعالى: ﴿أن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً﴾ [فاطر، ٦] أي تحرزوا منه، فقد أمر باكتساب التحرز من الشيطان كما يتحرز من الكفار، وأمر تعالى بملابسة أسباب الاحتياط، والحذر من الكفار في غير ما موضع من كتابه العزيز، ورسول الله ﷺ سيد المتوكلين، وكان يطوف على القبائل، ويقول: «**من يعصمني حتى أبلغ رسالة ربي**»، وكان له جماعة يحرسونه من العدو حتى نزل قوله تعالى: ﴿والله يعصمك من الناس﴾ [المائدة، ٦٧] ودخل مكة مظاهراً بين درعين في كتيبته الخضراء من الحديد، وكان في آخر عمره، وكمل أحواله مع ربه

. . . .

عليهم الصلاة والسلام ومعانديهم إنما هم الأغنياء لقوله تعالى: ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبرائنا فأضلونا السبيلا﴾ [الأحزاب، ٦٧] وفي الآية الأخرى إلا قال مترفوها ولم يقل إلا قال فقراؤها فهذه سنة الله تعالى في خلقه أن الأكثرين في هذه الدار هم الأقلون في تلك الدار وأن الأقلين في هذه الدار هم الأكثرون في تلك الدار، فهذا وجه ما كان السلف يعتمدونه في دخول الزهد والورع في المباحات، وهو وجه لزوم الذم المفهوم من قوله تعالى: ﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا﴾ [الأحقاف، ٢٠] به يجمع بين القولين ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السابع والخمسون والمائتان بين قاعدة التوكل وبين قاعدة ترك الأسباب)

وهو مبني على أحد القولين لكثير من الفقهاء، والمحدثين في علم الرقائق وهما هل بين هاتين القاعدتين تلازم بحيث لا يصح التوكل إلا مع ترك الأسباب والاعتماد على الله تعالى، وهو ما قاله الغزالي في إحياء علوم الدين وغيره، وعليه فلا فرق بينهما أو أنه ما بين الشرط والمشروط أولاً ملازمة بين التوكل، وترك الأسباب ولا هو هو أي بل التوكل أعم مطلقاً من ترك الأسباب فافهم، وهذا قول آخرين قال الأصل: وهو الصحيح لأن التوكل هو اعتماد القلب على الله تعالى فيما يجلبه من خير أو يدفعه من ضر أي سواء كان مع ملابسة الأسباب أو مع عدم ملابستها، نعم قال المحققون والأحسن ملابسة الأسباب مع التوكل للمنقول، والمعقول أما المنقول فإن الله تعالى قد أمر بملابسة أسباب بالاحتياط والحذر

تعالى يدخر قوت سنة لعياله وأما المعقول فهو أن الملك العظيم إذا كانت له جماعة، ولهم عوائد في أيام لا يحسن إلا فيها، أو أبواب لا تخرج إلا منها، أو أمكنة لا يدفع إلا فيها، فالأدب معه أن لا يطلب منه فعل إلا حيث عوده، وأن لا يخالف عوائده بل يجري عليها، والله تعالى ملك الملوك وأعظم العظماء بل أعظم من ذلك رتب ملكه على عوائد أرادها، وأسباب قدرها، وربط بها آثار قدرته، ولو شاء لم يربطها فجعل الري بالشرب، والشبع بالأكل، والاحتراق بالنار، والحياة بالتنفس في الهواء، فمن طلب من الله تعالى حصول هذه الآثار بدون أسبابها فقد أساء الأدب مع الله سبحانه وتعالى بل يلتمس فضله في عوائده، وقد انقسمت الخلائق في هذا المقام ثلاثة أقسام.

قسم عاملوا الله تعالى باعتماد قلوبهم على قدرته تعالى مع إهمال الأسباب والعوائد، فلججوا في البحار في زمن الهول، وسلكوا القفار العظيمة المهلكة بغير زاد إلى غير ذلك من هذه التصرفات، فهؤلاء حصل لهم التوكل، وفاتهم الأدب مع الله تعالى، وهم جماعة من العباد أحوالهم مسطورة في الكتب في الرقائق، وقسم لاحظوا الأسباب، وأعرضوا عن التوكل، وهم عامة الخلق وشر الأقسام، وربما وصلوا بملاحظة الأسباب والأعراض عن المسبب إلى الكفر، والقسم الثالث اعتمدت قلوبهم على قدرة الله تعالى طلبوا فضله في عوائده ملاحظين في تلك الأسباب مسببها وميسرها، فجمعوا بين التوكل والأدب وهؤلاء النبيئون والصديقون، وخاصة عباد الله تعالى، والعارفون بمعاملته جعلنا الله تعالى منهم بمنه

. . . .

من الكفار في غير ما موضع من كتابه العزيز، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استعطتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ [الأنفال، ٦٠] فأمر بالاستعداد وقد أمر باكتساب التحرز من الشيطان كما يتحرز من الكفار بقوله تعالى: ﴿إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً﴾ [فاطر، ٦] أي تحرزوا منه مع الأمر بالتوكل في قوله تعالى: ﴿وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ وقد كان رسول الله ﷺ، وهو سيد المتوكلين يطوف على القبائل، ويقول من يعصمني حتى أبلغ رسالة ربي، وكان له جماعة يحرسونه من العدو حتى نزل قوله تعالى: والله يعصمك من الناس، ودخل مكة مظاهراً بين درعين من الحديد في كتيبته الخضراء، وكان في آخر عمره وأكمل أحواله مع ربه تعالى يدخر فوت سنة لعياله وروى الترمذي عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ أنه قال: أعقلها وتوكل أي شد ركبة ناقتك مع ذراعها بحبل واعتمد على الله تعالى فإن عقلها لا ينافي التوكل قال العزيزي على الجامع الصغير وسببه كما في الترمذي أن رجلاً قال: يا رسول الله أعقل ناقتي وأتوكل أو أطلقها، وأتوكل فذكره ا هـ.

قال الأصل: وأما المعقول فهو أن الملك العظيم إذا كانت له جماعة عودهم بأيام لا يحسن إلا فيها وبأمكنة لا يدفع إلا فيها وبأبواب لا يخرج إلا منها، فالأدب معه أن لا يطلب منه فعل إلا حيث جرت عادته بإجرائه فيه وأن لا يخالف عوائده بل يجري عليها والله تعالى ملك الملوك، وأعظم العظماء بل أعظم من ذلك، وقد رتب ملكه على عوائد أرادها وأسباب قدرها، وربط بها آثار قدرته، ولو شاء لم يربطها فجعل الري بالشرب والشبع بالأكل والاحتراق بالنار، والحياة بالنفس في الهواء فمن طلب من الله تعالى

وكرمه، فهؤلاء هم خير الأقسام الثلاثة، والعجب ممن يهمل الأسباب، ويفرط في التوكل بحيث يجعله عدم الأسباب، أو من شرطه عدم الأسباب.

إذا قيل: الإيمان سبب لدخول الجنة، والكفر سبب لدخول النار بالجعل الشرعي كسائر الأسباب. فهل هو تارك هذين السببين أو معتبرهما؟ فإن ترك اعتبارهما خسر الدنيا، وإن اعتبرهما فقال: لا بدّ من الإيمان، وترك الكفر، فيقال له: ما بال غيرهما من الأسباب إن كان هذان لا ينافيان التوكل فغيرهما كذلك. نعم من الأسباب ما هو مطرد في مجرى عوائد الله تعالى كالإيمان والكفر والغذاء والتنفس وغير ذلك، ومنها ما هو أكثري غير مطرد لكن الله تعالى أجرى فيه عادة من حيث الجملة كالأدوية، وأنواع الأسفار للأرباح ونحو ذلك، والأدب في الجميع التماس فضل الله تعالى في عوائده، ولذلك كان رسول الله ﷺ يأمر بالدواء والحمية، واستعمال الأدوية حتى الكي بالنار فأمر بكي سعد، وقال عليه السلام: **«المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء وصلاح كل جسم ما اعتاد»**، وإذا كان حاله في الأسباب التي ليست مطردة من الحمية، وإصلاح البدن بمواظبة عادته فما ظنك بغير ذلك من العوائد؟ فهذا هو الحق الأبلج، والطريق الأنهج.

. . . .

حصول هذه الآثار بدون أسبابها، فقد أساء الأدب مع الله تعالى بل يلتمس فضله في عوائده والخلائق قد انقسموا في مقام طلبهم منه سبحانه وتعالى: هذه الآثار إلى ثلاثة أقسام **(القسم الأول)** عاملوا الله تعالى باعتماد قلوبهم على قدرته تعالى مع إهمال الأسباب والعوائد، فلججوا في البحار في زمن الهول، وسلكوا القفار العظيمة المهلكة بغير زاد إلى غير ذلك من هذه التصرفات فهؤلاء حصل لهم التوكيل، وفاتهم الأدب مع الله تعالى، وهم جماعة من العباد أحوالهم مسطورة في كتب الرقائق **(والقسم الثاني)** لاحظوا الأسباب وأعرضوا عن التوكل وهم عامة الخلق وشر الأقسام فإنهم ربما وصلوا بملاحظة الأسباب والأعراض عن المسبب إلى الكفر **(والقسم الثالث)** عاملوا الله تعالى باعتماد قلوبهم على قدرته تعالى مع عدم إهمال الأسباب والعوائد بل طلبوا فضله في عوائده ملاحظين في تلك الأسباب مسببها وميسرها فجمعوا بين التوكل والأدب، وهم النبيون والصديقون، وخاصة عباد الله تعالى، والعارفون بمعاملته، وهم خير الأقسام الثلاثة جعلنا الله تعالى منهم بمنه، وكرمه قال والعجب ممن يهمل الأسباب، ويفرط في التوكل بحيث يجعل التوكل عدم الأسباب أو من شرطه عدم الأسباب أنه إذا قيل الأيمان سبب لدخول الجنة، والكفر سبب لدخول النار.

وبالجعل الشرعي كسائر الأسباب فهل هو تارك هذين السببين، أو معتبرهما فإن ترك اعتبارهما خسر الدنيا والآخرة، وإن اعتبرهما فقال: لا بدّ من الأيمان وترك الكفر قيل له: ما بال غيرهما من الأسباب فإن هذين إن كانا لا ينافيان التوكل فغيرهما كذلك.

نعم الأسباب نوعان نوع مطرد في مجرى عوائد الله تعالى كالأيمان والكفر والغذاء، والتنفس ونحو ذلك ونوع أكثري غير مطرد أجرى الله فيه عادة من حيث الجملة كالأدوية وأنواع الأسفار الأرباح، ونحو ذلك، ولكن الأدب في الجميع التماس فضل الله تعالى، في عوائده.

(الفرق الثامن والخمسون والمائتان بين قاعدة الحسد، وقاعدة الغبطة)

اشتركت القاعدتان في أنهما طلب من القلب غير أن الحسد تمني زوال النعمة عن الغير، والغبطة تمني حصول مثلها من غير تعرض لطلب زوالها عن صاحبها، ثم الحسد حسدان تمني زوال النعمة وحصولها للحاسد، وتمني زوالها من غير أن يطلب حصولها للحاسد، وهو شر الحاسدين لأنه طلب المفسدة الصرف من غير معارض عادي أو طبيعي، ثم حكم الحسد في الشريعة التحريم وحكم الغبطة الإباحة لعدم تعلقه بمفسدة البتة، ودليل تحريم الحسد الكتاب والسنّة والإجماع فالكتاب قوله تعالى: ﴿ومن شر حاسد إذا حسد﴾

. . . .

ولذلك كان رسول الله ﷺ يأمر بالدواء والحمية واستعمال الأدوية حتى الكي بالنار فأمر بكي سعد، وقال عليه الصلاة والسلام: «**المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء وصلاح كل جسم ما اعتادوا**» إذا كان حاله عليه السلام في الأسباب التي ليست مطردة من الحمية وإصلاح البدن بمواظبة عادته، فما ظنك بغير ذلك من العوائد، فهذا هو الحق الأبلج والطريق الأنهج ا هـ، كلام الأصل بتهذيب، وصححه ابن الشاط قلت: وتعريفه التوكل على القول الذي اختاره بقوله: هو اعتماد القلب الخ هو بمعنى قول السيد الجرجاني، في تعريفاته هو الثقة بما عند الله واليأس عما في أيدي الناس ا هـ.

وقول شيخ الإسلام الشيخ زكريا هو الاعتماد على الله تعالى، وقطع النظر عن الأسباب مع تهيئتها، وقوله ويقال هو ترك السعي فيما لا تسعه قوة البشر.

وأما قول الأصل على ما قاله الغزالي في الإحياء وغيره بحيث يجعل التوكل عدم الأسباب أو من شرطه عدم الأسباب فعلى الثاني يعرف قول شيخ الإسلام زكريا ويقال: هو كلة الأمر كله إلى مالكه، والتعويل على وكالته، وعلى الأول يعرف بقول شيخ الإسلام أيضاً أو يقال: وترك الكسب وإخلاء اليد من المال قال شيخ الإسلام زكريا ورد بأن هذا تأكل لا توكل أفاده العزيزي على الجامع الصغير عن العلقمي والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن والخمسون والمائتان بين قاعدة الحسد وقاعدة الغبطة)

وهو أن القاعدتين وإن اشتركتا في أنهما طلب من القلب إلا أن الحسد تمنى زوال النعمة من الغير قال ابن حجر في الزواجر: ويكون حراماً وفسوقاً إن كان من حيث كونها نعمة أما إن كان من حيث كونها آلة الفساد والإيذاء كما في نعمة الفاجر فلا حرمة ا هـ.

قال الأصل كان المتمني زوالها عنه تمنى حصولها لنفسه أولاً فالحسد نوعان والثاني أشرهما لأنه طلب المفسدة الصرفة غير معارض عادي أو طبيعي، قال: ودليل تحريم الحسد الكتاب والسنة والإجماع **(فأما الكتاب)** فقوله تعالى: ﴿ومن شر حاسد إذا حسد﴾ وقوله تعالى: ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله﴾ [النساء، ٥٤] وقوله تعالى: ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾ [النساء، ٣٢] أي لا تتمنوا زواله بقرينة النهي **(وأما السنة)** فقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تحاسدوا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله إخواناً**» وفي الزواجر قال ﷺ في النهي عن الحسد وأسبابه وثمراته: «**لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا**

[الفلق، ٥] ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله﴾ [النساء، ٥٤] وقوله تعالى: ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾ [النساء، ٣٢] أي لا تتمنوا زواله لأن قرينة النهي دالة على هذا الحذف، وأما السنة فقوله ﷺ: **«ولا حسد إلا في اثنين رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وأطراف النهار ورجل أتاه الله تعالى مالاً فهو ينفقه آناء الليل وأطراف النهار»** أي لا غبطة إلا في هاتين على وجه المبالغة، وقال عليه السلام: **«لا تحاسدوا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله إخوانا»**، وأجمعت الأمة على تحريمه، وقد يعبر عن الغبطة بلفظ الحسد كالحديث المتقدم، ويقال: أن الحسد أول معصية عصي الله بها في الأرض حسد إبليس آدم فلم يسجد له.

. . . .

تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخواناً ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة رواه الشيخان ا هـ.

قال الأصل: وأما الإجماع على تحريمه فقد انعقد من الأمة المعصومة قال: ويقال أن الحسد أول معصية عصى الله بها في الأرض حسد إبليس آدم، فلم يسجد له ا هـ، وفي الزواجر ومن أفات الحسد أن فيه سخطاً لقضاء الله تعالى إذا أنعم على الغير بما لا مضرة عليك فيه، وشماتة بأخيك المسلم، قال الله تعالى: ﴿أن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها﴾ [آل عمران، ١٢٠] رد كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد أيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسكم ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ا هـ.

والغبطة تمني حصول مثل نعمة الغير لنفسك من غير تعرض لطلب زوالها عن صاحبها بل تشتهي مثلها لنفسك مع بقائها لذويها، وقد خص باسم المنافسة، وقد يعبر عنها بلفظ الحسد كما في قوله ﷺ لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وأطراف النهار، ورجل آتاه الله تعالى مالاً فهو ينفقه آناء الليل وأطراف النهار أي لا غبطة إلا في هاتين على وجه المبالغة، وفي الزواجر، وليست الغبطة والمنافسة بحرام أي لعدم تعلقها بمفسدة فالبتة بل هي أما واجبة وأما مندوبة.

وأما مباحة قال تعالى: ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ [المطففين، ٢٦] ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم﴾ [الحديد، ٢١] والمسابقة تقتضي خوف الفوت فالواجبة تكون في النعم الدينية الواجبة كنعمة الأيمان والصلاة المكتوبة والزكاة فيجب أن تحب أن تكون مثل القائم بذلك، وإلا كنت راضياً بالمعصية والرضا بها حرام (والمندوبة) تكون في الفضائل والعلوم وإنفاق الأموال في الميراث والمباحة تكون في النعم المباحة كالنكاح والمنافسة في المباحات لا يترتب عليها إثم لكنها تنقص من الفضائل، وتناقض الزهد والرضى بالمقضى والتوكل، وتحجب عن المقامات الرفيعة نعم هنا دقيقة ينبغي التنبيه لها وإلا وقع الإنسان في الحسد الحرام من غير أن يشعر، وهي أن من أيس أن ينال مثل نعمة الغير فبالضرورة أن نفسه تعتقد أنه ناقص عن صاحب تلك النعمة وأنها تحب زوال نقصها وزواله لا يحصل إلا بمساواة ذي النعمة أو بزوالها عنه، وقد فرض يأسه عن مساواته فيها.

فلم يبق إلا محبته لزوالها عن الغير المتميز بها عنه إذ بزوالها يزول تخلفه، وتقدم غيره بها فإن كان بحيث لو قدر على زوالها عن الغير أزالها فهو حسود حسداً مذموماً.

وإن كان عنده من التقوى ما يمنعه عن إزالتها مع قدرته عليها، وعن محبة زوالها عن الغير فلا إثم

(الفرق التاسع والخمسون والمائتان بين قاعدة الكبر، وقاعدة التجمل بالملابس والمراكب وغير ذلك)

اعلم أن الكبر لله تعالى على أعدائه حسن، وعلى عباده وشرائعه حرام، وكبيرة قال عليه السلام: **«لن يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من الكبر»**. فقالوا: يا رسول الله إن أحدنا يحب أن يكون ثوبه حسناً، ونعله حسنة. فقال: **«إن الله جميل يحب الجمال ولكن الكبر بطر الحق وغمص الناس»** خرجه مسلم، وغيره قال: والعلماء رضي الله عنهم: بطر الحق رده على قائله، وغمص الناس احتقارهم، وقوله عليه السلام: **«لن يدخل الجنة»**، وعيد عظيم يقتضي أن الكبر من الكبائر، وعدم دخوله الجنة مطلقاً عند المعتزلة لأن صاحب الكبيرة عندهم يخلد في النار كالكافر، وعند أهل السنّة معناه لا يدخل في وقت يدخلها غير المتكبرين أي في المبدأ، والنفي العام قد يراد به الخاص إذا اقتضته النصوص أو القواعد، والكبر من أعظم ذنوب القلب. نسأل الله تعالى العافية حتى قال بعض العلماء: كل ذنوب القلب يكون معه الفتح إلا الكبر.

. . . .

عليه لأن هذا أمر جبلي لا تنفك النفس عنه ولعله المعنى بقوله ﷺ: **«كل ابن آدم حسود»** وفي رواية ثلاثة لا ينفك المسلم عنهن الحسد، والظن والطيرة، وله منهن مخرج إذا حسدت، فلا تبغ أي إن وجدت في قلبك شيئاً فلا تعمل به، ويبعد ممن يريد مساواة غيره في النعمة، فيعجز عنها سيما إن كان من أقرانه أن ينفك عن الميل إلى زوالها، فهذا الحد من المنافسة يشبه الحسد الحرام فينبغي الاحتياط التام فإنه متى صفي إلى محبة نفسه، وما للاختياره إلى مساواته لذي النعمة بمحبة زوالها عنه، فهو مرتبك في الحسد الحرام، ولا يتخلص منه إلا أن قوي أيمانه ورسخ قدمه في التقوى ومهما حركه خوف نقصه عن غيره جره إلى الحسد المحظور وإلى ميل الطبع إلى زوال نعمة الغير حتى ينزل لمساواته، وهذا لا رخصة فيه بوجه سواء أكان في مقاصد الدين أم الدنيا، قال الغزالي ولكن ذلك يعفي عنه ما لم يعمل به إن شاء الله تعالى، وتكون كراهته لذلك من نفسه كفارة له ا هـ.

والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع والخمسون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة التجملْ بالملابس والمراكب وغير ذلك)

وهو من جهتين **(الجهة الأولى)** أن الكبر من أعمال القلوب، فلا يتعلق به الحسن، وأما التجمل فمن أفعال الجوارح فيتعلق به الحسن **(والجهة الثانية)** إن أصل التجمل الإباحة لقوله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ [الأعراف، ٣٢] وقد يعرض له ما ينقله عن الإباحة أما إلى الوجوب كتوقف تنفيذ الواجب عليه في نحو ولاة الأمور فإن الهيأت الرثة لا تحصل معها مصالح العامة منهم.

وأما التجمل فقد يكون واجباً في ولاة الأمور وغيرهم إذ توقف عليه تنفيذ الواجب، فإن الهياة الرثة لا تحصل معها مصالح العامة من ولاة الأمور، وقد يكون مندوباً إليها في الصلوات، والجماعات، وفي الحروب لرهبة العدو، والمرأة لزوجها، وفي العلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس، وقد قال عمر: أحب أن أنظر إلى قارىء القرآن أبيض الثياب، وقد يكون حراماً إذا كان وسيلة لمحرم كمن يتزين للنساء الأجنبيات ليزني بهن، وقد يكون مباحاً إذا عرى عن هذه الأسباب، والقسم التجمل إلى هذه الأحكام الخمسة، وكذلك الكبر أيضاً قد يجب على الكفار في الحروب وغيرها، وقد يندب على أهل البدع تقليلاً للبدعة، وقد يحرم كما جاء في الحديث والإباحة فيه بعيدة، والفرق بينه وبين التجمل في تصور الإباحة فيه أن أصل التجمل الإباحة لقوله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ [الأعراف، ٣٢] فإذا عدم المعارض الناقل عن الإباحة بقيت الإباحة، وأصل الكبر التحريم، فإذا عدم المعارض الناقل عن التحريم استصحب فيه التحريم فهذا فرق، وفرق آخر أن الكبر من أعمال القلوب، والتجمل من أفعال الجوارح يتعلق به الحسن دون الكبر.

. . . .

وأما إلى الندب كتوقف المندوب عليه كما في الصلوات لقوله تعالى: خذوا زينتكم عند كل مسجد أي صلاة وفي الجماعات لقوله ﷺ: **«إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده ببناء يرى للمجهول»** وقوله ﷺ: **«إن الله جميل يحب الجمال»** رواه مسلم وغيره في حديث طويل سيأتي وفي الحروب لرهبة العدو وفي المرأة لزوجها وفي العلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس، وقد قال عمر أحب أن أنظر إلى قارىء القرآن أبيض الثياب، وقد أنشد الإمام مالك لما اعترض عليه بعض معاصريه في التجمل بالثياب الثمينة:

حسن ثيابك ما استطعت فإنها ... زين الرجال بها تعز وتكرم
ودع التواضع في اللباس تخشناً ... فالله يعلم ما تسر وتعلن
فرثيث ثوبك لا يزيدك رفعة ... عند الإله وأنت عبد مجرم
وجديد ثوبك لا يضرك بعدما ... تخشى الآله وتتقي ما يحرم

وأما إلى التحريم ككونه وسيلة لمحرم كمن يتزين للنساء الأجنبيات ليزني بهن فإذا عدم المعارض الناقل له عن الإباحة وعري عن هذه الأسباب بقيت الإباحة وأصل الكبر التحريم، وقد يعرض له ما ينقله عن التحريم أما إلى الوجوب ما في الكبر على الكفار في الحروب وغيرها.

وأما إلى الندب كما في الكبر على أهل البدع تقليلاً للبدعة، والإباحة فيه بعيدة فإذا عدم المعارض الناقل عن التحريم استصحب فيه التحريم، وهو أما كبر على الله تعالى وهو أفحش أنواعه كتبير فرعون ونمروذ حيث استنكفا أن يكونا عبدين لله تعالى وادعيا الربوبية قال تعالى: ﴿إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين﴾ [غافر، ٦٠] أي صاغرين لن يستنكف المسيح الآية وأما على رسوله ﷺ بأن يمتنع من الانقياد له تكبراً جهلاً وعناداً كما حكى الله ذلك عن كفار مكة، وغيرهم من الأمم.

وأما على عباد الله تعالى بأن يستعظم نفسه، ويحتقر غيره، ويزدريه فيأبى على الانقياد له أو يترفع عليه

(الفرق الستون والمائتان بين قاعدة الكبر، وقاعدة العجب)

قد تقدمت حقيقة الكبر وأنه في القلب، ويعضد ذلك قوله تعالى: ﴿أن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه﴾ [غافر، ٥٦] فجعل محله القلب والصدور، وأما العجب فهو رؤية

. . . .

ويأنف من مساواته، وهذا وإن كان دون الأولين إلا أنه عظيم اسمه أيضاً لأن الكبرياء والعظمة إنما يليقان بالملك القادر القوي المتين دون العبد العاجز الضعيف، فتكبره فيه منازعة لله في صفة لا تليق إلا بجلاله، وقد قال تعالى: ﴿في الحديث إن من نازعه العظمة والكبرياء أهلكه﴾ لأن التكبر على عباد لا يليق إلا به تبارك وتعالى فمن تكبر عليهم فقد جنى عليه إذ من استذل خواص غلمان الملك منازع له في بعض أمره، فيستحق مقته ومن لازم هذا الكبر بنوعيه مخالفة أوامر الحق لأن المتكبر، ومنه المتجادلون في مسائل الدين بالهوى والتعصب تأبى نفسه من قبول ما سمعه من غيره وإن اتضح سبيله بل يدعوه كبره إلى المبالغة في تزييفه وإظهار إبطاله فهو على حد قوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون﴾ [فصلت، ٢٦] وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد، وقال ابن مسعود كفى بالرجل إثماً إذا قيل له اتق الله أن يقول عليك بنفسك وقال ﷺ لرجل: «**كل بيمينك**» فقال متكبراً لا أستطيع فشلت يده فلم يرفعها بعد فأذن التكبر على الخلق يدعو إلى التكبر على الخالق ألا ترى أن إبليس لما تكبر على آدم وحسده بقوله: أنا خير منه جره ذلك إلى التكبر على الله لمخالفته أمره، فهلك هلاكاً مؤبداً، ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام: «**لن يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من الكبر**» فقالوا يا رسول الله إن أحدنا يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة فقال: «**إن الله جميل يحب الجمال**» ولكن الكبر بطر الحق، وغمص الناس خرجه مسلم وغيره قال العلماء رضي الله عنهم بطر الحق بفتح الموحدة، والمهملة رده ودفعه على قائله، وغمص الناس بفتح المعجمة وسكون الميم وبالصاد المهملة احتقارهم وازدراؤهم.

وكذا عمصهم بالمهملة، وقوله عليه السلام: «**لن يدخل الجنة وعيد عظيم يقتضي أن الكبر من الكبائر**» وعدم دخول صاحبه الجنة مطلقاً عند المعتزلة لأن صاحب الكبيرة عندهم مخلد في النار كالكافر، وعند أهل السنّة معناه لا يدخلها وقت يدخلها غير المتكبرين أي في المبدأ والنفي العام قد يراد به الخاص إذا اقتضته النصوص أو القواعد قال الأصل، والكبر من أعظم ذنوب القلب نسأل الله تعالى العافية حتى قال بعض العلماء كل ذنوب القلب يكون معه الفتح إلا الكبر اهـ هذا تهذيب ما في الأصل وسلمه ابن الشاط مع زيادة من الزواجر والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الستون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة العجب)

وهو من جهتين أيضاً (**الجهة الأولى**) ما في الأصل وصححه ابن الشاط من أن الكبر راجع للخلق، والعباد كما علم من حقيقته المتقدمة والعجب راجع للعبادة إذ هو رؤية العبادة واستعظامها من العبد فهو معصية تكون بعد العبادة، ومتعلقة بها هذا التعلق الخاص كما يتعجب العابد بعبادته، والعالم بعلمه وكل مطيع بطاعته، وهو وإن كان حراماً لا يفسد العبادة لأنه يقع بعدها بخلاف الرياء فإنه يقع معها، فيفسدها

العبادة، واستعظامها من العبد فهو معصية تكون بعد العبادة، ومتعلقة بها هذا التعلق الخاص كما يتعجب العابد بعبادته، والعالم بعلمه، وكل مطيع بطاعته هذا حرام غير مفسد للطاعة لأنه يقع بعدها بخلاف الرياء، فإنه يقع معها فيفسدها وسر تحريم العجب أنه سوء أدب على الله تعالى، فإن العبد لا ينبغي له أن يستعظم ما يتقرب به إلى سيده بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده لا سيما عظمة الله تعالى، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ [الأنعام، ٦١] أي ما عظموه حق تعظيمه، فمن أعجب بنفسه وعبادته فقد هلك مع ربه، وهو مطلع عليه، وعرض نفسه لمقت الله تعالى وسخطه، ونبه على ضد ذلك قوله تعالى: ﴿والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون﴾ [المؤمنون، ٦٠] معناه يفعلون من الطاعات ما يفعلون وهم خائفون من لقاء الله تعالى بتلك الطاعة احتقاراً لها، وهذا يدل على طلب هذه الصفة والنهي عن ضدها فالكبر راجع للخلق، والعباد والعجب راجع للعبادة.

. . . .

وسر تحريم العجب أنه سوء أدب على الله تعالى فإن العبد لا ينبغي له أن يستعظم ما يتقرب به إلى سيده بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده لا سيما عظمة الله تعالى ولذلك قال الله تعالى وما قدرو الله حق قدره أي ما عظموه حق تعظيمه فمن أعجب بنفسه وعبادته فقد هلك مع ربه وهو مطلع عليه وعرض نفسه لمقت الله تعالى وسخطه ونبه على ضد ذلك قوله تعالى: ﴿والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون﴾ [المؤمنون، ٦٠] معناه يفعلون من الطاعات ما يفعلون، وهم خائفون من لقاء الله تعالى بتلك الطاعة احتقاراً لها، وهذا يدل على طلب هذه الصف والنهي عن ضدها ا هـ **(والجهة الثانية)** ما في الزواجر لابن حجر من إن الكبر أما باطن، وهو خلق في النفس واسم الكبر بهذا أحق أي كما يرشد له قوله تعالى: ﴿إن في صدورهم إلا كبرٌ ما هم ببالغيه﴾ [غافر، ٥٦] فجعل محله القلب والصدور.

وأما ظاهر وهو أعمال تصدر من الجوارح، وهي ثمرات ذلك الخلق، وعند ظهورها يقال له تكبر وعند عدمها يقال في نفسه كبر، فالأصل هو خلق النفس الذي هو الاسترواح، والركون إلى رؤية النفس فوق المتكبر عليه فهو يستدعي متكبراً عليه ومتكبراً به بخلاف العجب فإنه لا يستدعي غير المعجب به حتى لو فرض انفراده دائماً أمكن أن يقع منه العجب دون الكبر ومجرد استعظام الشيء لا يقتضي التكبر إلا أن كان ثم من يرى أنه فوقه هو الله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والستون والمائتان بين قاعدة العجب، وقاعدة التسميع)

كلاهما معصية، ويعكر على العبادة من جهة المعصية، والموازنة لا من جهة الإحباط، وفي الحديث الصحيح خرجه مسلم وغيره.

قال رسول الله ﷺ: **«من سمع سمع الله به يوم القيامة»** أي ينادي به يوم القيامة هذا فلان عمل عملاً لي، ثم أراد به غيري، وهو غير الرياء لأن العمل يقع قبله خالصاً، والرياء مقارن مفسد، والفرق بينه وبين العجب أنه يكون باللسان، والعجب بالقلب كلاهما بعد العبادة.

. . . .

(الفرق الحادي والستون والمائتان بين قاعدة العجب وقاعدة التسميع)

وهو أنهما وإن اشتركا في كون كل منهما معصية لا تحبط العبادة لكونها تقع قبلهما خالصة بخلاف الرياء فإنه يقارنها، فيحبطها وقد تبين مما تقدم كون العجب معصية لا تحبط العبادة الخ.

وأما التسميع ففي الحديث الصحيح الذي خرجه مسلم، وغيره قال رسول الله ﷺ من سمع سمع الله به يوم القيامة أي ينادي به يوم القيمة هذا فلان عمل عملاً لي ثم أراد به غيري فهو عبارة عن أخبار الشخص بما عمله من العبادات التي أخلص فيها ليعتقد فيه، ويكرم بخلاف الرياء فإنه كما في تعريفات الجرجاني قدس سره ترك الإخلاص في العمل بملاحظة غير الله تعالى فيه إلا أن التسميع يفارق العجب من جهة أنه يكون باللسان والعجب يكون بالقلب كما علمت والله تعالى أعلم.

(الفرق الثاني والستون والمائتان بين قاعدة الرضى بالقضاء، وبين قاعدة عدم الرضى بالمقضى)

اعلم أن كثيراً من الناس يلتبسان عليه، فلا يفرق بين السخط بالقضاء وعدم الرضى به، والسخط بالمقضى وعدم الرضى به اعلم أن السخط بالقضاء حرام إجماعاً، والرضى بالقضاء واجب إجماعاً بخلاف المقضي، والفرق بين القضاء والمقضي والقدر والمقدور أن الطبيب إذا وصف للعليل دواءً مراً، أو قطع يده المتآكلة، فإن قال: بئس ترتيب الطبيب ومعالجته، وكان غير هذا يقوم مقامه مما هو أيسر منه، فهو تسخط بقضاء الطبيب، وأذية له وجناية عليه بحيث لو سمعه الطبيب كره ذلك وشق عليه، وإن قال: هذا دواء مر قاسيت منه شدائد، وقطع اليد حصل لي منها آلام عظيمة مبرحة، فهذا تسخط بالمقضي الذي هو الدواء، والقطع لا بالقضاء الذي هو ترتيب الطبيب، ومعالجته، فهذا ليس قدحاً في الطبيب، ولا يؤلمه إذا سمع ذلك. بل يقول له: صدقت الأم كذلك، فعلى هذا إذا ابتلى الإنسان بمرض فتألم من المرض بمقتضى طبعه، فهذا ليس عدم رضى بالقضاء بل عدم

قال:

(الفرق الثاني والستون والمائتان بين قاعدة الرضى بالقضاء، وعدم الرضى بالمقضى)

قلت: ما قاله فيه: صحيح ما عدا قوله: والرضى بالكفر كفر، فإنه إن أراد مع علمه بكفره، فذلك لا يتأتى إلا من الكافر عناداً على القول بجواز ذلك عادة.

وأما على القول بامتناع ذلك عادة فلا وما عدا قوله: فمن قضى عليه بالمعصية أو الكفر، فالواجب عليه أن يلاحظ جهة المعصية، والكفر فيكرههما، وأما قدر الله تعالى فيهما فالرضى به ليس إلا ومتى سخطه، وسفه الربوبية في ذلك كان ذلك معصية، أو كفراً منضماً إلى معصيته، وكفره على حسب حاله في ذلك، فإن كراهة الكفر لا يتأتي إلا مع الكفر عناداً على أن ذلك من البعيد المشبه بالمحال.

(الفرق الثاني والستون والمائتان بين قاعدة الرضى بالقضاء وبين قاعدة عدم الرضى بالمقضى)

وهو أن القضاء قيل مرادف للقدر وهو خلاف قول الجمهور لكنه قوي، وعليه فهل هما إرادة فقط أو إرادة وعلم أو هما، وقدرة أقوال ثلاثة، والذي عليه الجمهور تباينهما، وعليه فقيلَ القضاء إرادة، والقدر إيجاد ممكن، وقيل بالعكس أي القضاء، إيجاد ممكن والقدر إرادة.

وقال السنوسي القدر تعلق القدرة، والعلم معاً في الأزل بالممكن، والقضاء إجراء الممكن على وفق ما مضى به القدر والعلم وقال القرافي القدر تعلق الإِرادة في الأزل بالممكن والقضاء الإِرادة بحكم خبري كإرادته تعالى لزيد بالسعادة مع أخباره بكمه، وقد نظم الرهوني حاصل هذا بقوله:

رضى بالمقضي، وإن قال: أي شيء عملت حتى أصابني مثل هذا وما ذنبي، وما كنت أستأهل هذا، فهذا عدم رضى بالقضاء، فنحن مأمورون بالرضى بالقضاء، ولا نتعرض لجهة ربنا إلا بالإجلال والتعظيم، ولا نعترض عليه في ملكه، وأما أنا أمرنا بأن تطيب لنا البلايا والرزايا ومؤلمات الحوادث فليس كذلك، ولم ترد الشريعة بتكيف أحد بما ليس في طبعه، ولم يؤمر الأرمد باستطابة الرمد المؤلم، ولا غيره من المرض بل ذم الله قوماً لا يتألمون، ولا يجدون للبأساء وقعا فذمهم بقوله تعالى: ﴿ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون﴾ [المؤمنون، ٧٦] فمن لم يسكن ولم يذل للمؤلمات ويظهر الجزع منها، ويسأل ربه إقالة العثرة منها، فهو جبار عنيد بعيد عن طرق الخير، فالمقضي والمقدور أثر القضاء والقدر، فالواجب هو الرضى بالقضاء فقط.

لأنه لا كفر عناداً إلا لحامل يحمله عليه، ويرجحه عنده فكراهيته إياه مع رجحانه عنده كالمتناقضين، وأما كراهيته المعصية فهي ممكنة لأن كل عاصٍ عالم بعصيانه والله تعالى أعلم.

وفـي تـبـايـن الـقـضـاء والـقـدر ... أو الـتـرادف خـلاف اشـتـهـر
والأول المعـزو لـلـجـمـهـور ... والـثـانـي قـول ليس بـالمهـجـور
ثـم عـلـيه هـل همـا إرادة ... أوتـي وعـلـم أو همـا وقـدرة
ثـم عـلى الأول أيـضـاً اخـتـلـف ... عـلى أقـاويـل فـهـاك مـا عـرف
قـيـل الـقـضـاء إرادة ثـم الـقـدر ... إيجاد ممـكـن، وعـكـس ذا اشـتـهـر
ولـلـسـنـوسـي الإمـام وقـعـاً ... تـعـلـق الـقـدرة والـعـلـم مـعـاً
فـي أزل قـل قـدر ثـم الـقـضـاء ... أجـراء ممـكـن يـوفـق مـا مـضـى
أو قـدر تـعـلـق الإرادة ... فـي أزل فـحـصـل الإفـادة
ثـم الإرادة بـحـكـم خـبـري ... قـضـى، وهـذا لـلـقـرافـي الـسـري

وعلى كل من هذه الأقوال فالرضى بالقضاء واجب إجماعاً، والسخط وعدم الرضى به حرام إجماعاً لا مأمورون بأن لا نتعرض لجهة ربنا إلا بالإجلال والتعظيم، ولا نتعرض عليه في ملكه بأن يقول أحدنا ساخطاً لقضائه تعالى أي شي عملت حتى أصابني مثل هذا وما ذنبي.

وما كنت أستأهل هذا وفي الزواجر أخرج أبو نعيم من سخط رزقه وبث شكواه، ولم يصبر لم يصعد له إلى الله عمل ولقي الله، وهو عليه غضبان ا هـ.

وأما المقضى والمقدور فهو أثر القضاء والقدر وليس الرضى به واجباً على الإطلاق كما هو زعم من يعتقد أن الرضى بالقضاء هو الرضى بالمقضى حتى بعث هؤلاء ذلك على قولهم أن الرضى بالقضاء إنما يكون من جهة الأولياء خاصة فهو عزيز الوجود بل هو كالمتعذر وإنما الصواب أن الرضى به قد يكون واجباً كالأيمان بالله تعالى والواجبات إذا قدرها الله تعالى للإنسان، وقد يكون مندوباً كما في المندوبات وحراماً كما في المحرمات نعم الرضى بالكفر لا يكون كفراً كما زعم الأصل إلا إذا كان مع علمه بكفره وهو لا يتأتى إلا من الكافر عناداً بناءً على القول، بجواز ذلك عادة.

أما المقضي فقد يكون الرضى به واجباً كالإيمان بالله تعالى، والواجبات إذا قدرها الله تعالى للإنسان، وقد يكون مندوباً في المندوبات، وحرام في المحرمات، والرضي بالكفر كفر، ومباحاً في المباحات.

وأما بالقضاء فواجب على الإطلاق من تفصيل، فمن قضي عليه بالمعصية أو الكفر الواجب عليه أن يلاحظ جهة المعصية والكفر فيكرههما، وأما قدر الله فيهما فالرضي به ليس إلا، ومتى سخطه وسفه الربوبية في ذلك كان ذلك معصية، أو كفراً منضماً إلى معصيته، وكفره على حسب حاله في ذلك فتأمل هذه الفروق! وإذا وضحت لك فاعلم أن كثيراً من الناس يعتقد أن الرضى بالقضاء إنما يحصل من الأولياء، وخاصة عباد الله تعالى لأنه من العزيز الوجود، وليس كذلك بل أكثر العوام من المؤمنين إنما يتألمون من المقضي فقط، وأما التوجه إلى جهة الربوبية بالتجوير والقضاء بغير العدل، فهذا لا يكاد يوجد إلا نادراً من الفجار والمردة، وإنما يبعث هؤلاء على قولهم: أن الرضى بالقضاء إنما يكون من جهة الأولياء خاصة أنهم يعتقدون أن الرضى بالقضاء هو الرضى بالمقضي، وعلى هذا التفسير هو عزيز الوجود بل هو كالمتعذر، فأنا نجزم بأن رسول الله ﷺ تألم لقتل عمه

. . . .

أما على القول بامتناع ذلك عادة، فلا على أن جواز الكفر عناد عادة من البعيد المشبه بالمحال لأنه لا كفر عناداً إلا لحامل يحمله عليه ويرجحه عنده وكراهيته إياه مع رجحانه عادة كالمتناقضين.

وأما كراهية المعصية فهي ممكنة لأن كل عاصٍ عالم بعصيانه قاله ابن الشاط، وقد يكون مباحاً كما في المباحات من نحو البلايا والرزايا ومؤلمات لحوادث فأما ما أمرنا بأن تطيب لنا إذ هو تكليف بما ليس في طبع المكلف، والشريعة لم ترد بتكليف أحد بما ليس في طبعه فالأرمد مثلاً لم يؤمر باستطابة الرمدا المؤلم بل ذم الله قوماً لا يتألمون، ولا يجدون للبأساء وقعاً بقوله تعالى: ﴿ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون﴾ [المؤمنون، ٧٦] فمن لم يستكن ولم يذل للمؤلمات، ويظهر الجزع منها ويسأل ربه إقالة العثرة منها، فهو جبار عنيد بعيد عن طرق الخير وإن الرضى بالقضاء ليس بنادر ولا متعذر فإن أكثر العوام من المؤمنين إنما يألمون من المقضي فقط.

وأما التوجه إلى جهة الربوبية بالتجوير والقضاء بغير العدل.

فهذا لا يكاد يوجد إلا نادراً من الفجار والمردة وإنا نجزم بأن رسول الله ﷺ تألم لقتل عمه حمزة، وموت ولده إبراهيم ورمي عائشة بما رميت به إلى غير ذلك لأن هذا كله من المقضى، ونجزم بأن الأنبياء عليهم السلام طباعهم تتألم، وتتوجع من المؤلمات، وتسر بالمسرات، وإذا كان الرضى بالمقضيات غير حاصل في طبائع الأنبياء فغيرهم بطريق الأولى وبالجملة فالحق تفسير الرضى بالقضاء بما قلنا لا بما قالوا، وهو بتفسيرنا متيسر على أكثر العوام من المؤمنين فضلاً عن الأنبياء والصالحين، وبتفسيرهم لا طمع فيه فهو غلط هذا تهذيب ما صححه ابن الشاط من كلام الأصل مع زيادة والله سبحانه وتعالى أعلم (تنبيه) كون المقضي يكون خيراً أو شراً، ولا يجب الرضى به إنما هو بحسب كسبنا.

وأما باعتبار خلق الله إياه فحسن يجب الرضى به إذ كل ما صدر عنه سبحانه وتعالى فضل أو عدل في

حمزة، وموت ولده إبراهيم، ورمي عائشة بما رميت به إلى غير ذلك لأن هذا كله من المقضي، ونجزم بأن الأنبياء عليهم السلام طباعهم تتألم، وتتوجع من المؤلمات وتسر بالمسرات، وإذا كان الرضى بالمقضيات غير حاصل في طبائع الأنبياء فغيرهم بطريق الأولى، فالرضى بهذا التفسير لا طمع فيه، وهذا التفسير غلط بل الحق ما تقدم، وهو متيسر على أكثر العوام من المؤمنين فضلاً عن الأنبياء، والصالحين فاعلم ذلك.

. . . .

عبيده ولسيدي محمد وفارضي الله عنه سمعت الله في سري يقول: ﴿إنا في الملك وحدي لا أزول﴾:

(وحيث الكل مني لا قبيح وقبح القبح من حيثي جميل)

وتوضيح ذلك إن الفعل له جهتان كونه مقضياً له تعالى وكونه مكتسباً للعبد فيجب على العبد الرضا بالقدر أي ما يقع من العبد المقدر في الأزل وهو المقدور من الجهة الأولى لا الثانية، ولذلك قيل يجب الأيمان بالقدر ولا يحتج به روى عن علي رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله ﷺ: لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره وروى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال قال ﷺ: كان شيء بقدر حتى العجز، والكيس.

وأما نحو قوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله.

وما أصابك من سيئة فمن نفسك فوارد على سبيل الإنكار أي كيف تكون هذه التفرقة أو محمول على مجرد السببية روى لأصبغ بن نباتة إن شيخاً قام إلى علي رضي الله عنه بعد بعد انصرافه من صفين فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال: والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة ما وطئنا موطئاً ولا هبطنا وأديا ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر، فقال الشيء عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئاً، فقل له: مه أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ كيف، والقضاء والقدر ساقانا فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً، وقدراً حتماً لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لأئمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المسحن تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشيطان، وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً لم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل المرسل إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السموات والأرض، وما بينها باطلاً ذلك ظن الذين كفروا.

فويل للذين كفروا من النار، فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا، إلا بهما قال: هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ [الإسراء، ٢٣] اهـ أفاده العطار في حاشيته على محلى جمع الجوامع قلت: ومن هنا يظهر إن ما للأصل من الرضى بالقضاء غير الرضى بالمقضى مبني على اعتبار الجهة الثانية للمقضي، وإن اعتقاد من يعتقد أن الرضى بالقضاء هو الرضى بالمقضي مبني على اعتبار الجهة الأولى للمقضي نعم لا يظهر قولهم أن الرضى بالقضاء إنما يكون من جهة الأولياء الخ فتأمل بأنصاف، ولا تنظر لمن قال بل لما قال كما هو دأب الرجال من ذوي الكمال.

(الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة المكفرات، وقاعدة أسباب المثوبات)

اعلم أن كثيراً من الناس يعتقدون أن المصائب سبب في رفع الدرجات، وحصول المثوبات، وليس كذلك بل تحرير الفرق بينهما أن المثوبات لها شرطان أحدهما أن تكون من كسب العبد ومقدوره، فما لا كسب له فيه، وما لا في قدرته، أو هو من جنس مقدوره غير أنه لم يقع بمقدوره كالجناية على عضو من أعضائه لا مثوبة فيه، وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ [النجم، ٣٩] فحصر ماله فيما هو من سعيه وكسبه، وقوله تعالى: ﴿إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾ [الطور، ١٦] فحصر الجزاء فيما هو معمول لنا ومقدور، وثانيهما أن يكون ذلك المكتسب مأموراً به، فما لا أمر فيه لا ثواب فيه كالأفعال قبل البعثة، وكأفعال الحيوانات العجماوات مكتسبة مرادة لها واقعة باختيارها، ولا ثواب لها فيها لعدم الأمر بها، وكذلك الموتى يسمعون في قبورهم المواعظ والقرآن والذكر والتسبيح والتهليل ولا ثواب لهم فيه على الصحيح لأنهم غير مأمورين بعد الموت، ولا منهيين فلا إثم ولا ثواب لعدم الأمر والنهي. هذا أحد أسباب المثوبات.

قال:

(الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة المكفرات، وقاعدة أسباب المثوبات)

(اعلم أن كثيراً من الناس يعتقدون أن المصائب سبب في رفع الدرجات، وحصول المثوبات وليس كذلك بل تحرير الفرق بينهما أن المثوبات لها شرطان أحدهما أن تكون من كسب العبد ومقدوره، فما لا كسب له فيه، وما لا في قدرته، أو هو من جنس مقدوره غير أنه لم يقع بمقدوره كالجناية على عضو من أعضائه لا مثوبة فيه، وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ فحصر ماله فيما هو من سعيه وكسبه، وقوله تعالى: ﴿إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾ فحصر الجزاء فيما هو معمول لنا ومقدور، وثانيهما أن يكون ذلك المكتسب مأموراً به، فما لا أمر فيه لا ثواب فيه كالأفعال

(الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة المكفرات وقاعدة المثوبات)

وهو مبني على طريقة الأصل وهي أن للمثوبات شرطين (الأول) أن تكون من كسب العبد ومقدوره لقوله تعالى: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ [النجم، ٣٩] فحصر ما له فيما هو من سعيه وكسبه وقوله تعالى: ﴿إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾ [الطور، ١٦] فحصر الجزاء فيما هو معمول لن ومقدور (الشرط الثاني) إن يكون ذلك المكتسب مأموراً به فلا ثواب فيما لا أمر فيه كالأفعال قبل البعثة وكأفعال الحيوانات العجماوات فإنها لعدم الأمر بها لا ثواب لها فيها، وإن كانت مكتسبة مراده لها واقعة باختيارها، وكالموتى يسمعون في قبورهم المواعظ، والقرآن والذكر والتسبيح والتهليل إذ لا ثواب لهم فيه على الصحيح لأنهم بعد الموت غير مأمورين ولا منهيين وإن المكفرات لا يشترط فيها شيء من ذلك بل هي ثلاثة أنواع لأنها

وأما المكفرات فلا يشترط فيها شيء من ذلك بل قد تكون كذلك مكتسبة مقدورة من باب الحسنات. لقوله: ﴿أن الحسنات يذهبن السيآت﴾ [هود، ١١٤] وقد لا تكون كذلك كما تكفر التوبة والعقوبات السيآت، وتمحو آثارها، ومن ذلك المصائب المؤلمات لقوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾ ولقوله عليه السلام: **«لا يصيب المؤمن من وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها ذنوبه»**، فالمصيبة كفارة للذنوب جزماً سواء اقترن بها السخط أو الصبر والرضي، فالسخط معصية أخرى، ونعني بالسخط عدم الرضى بالقضاء كما تقدم تقريره لا التألم من المقضيات كما تقدم بيانه، والصبر من القرب الجميلة فإذا تسخط جعلت سيئة، ثم قد تكون هذه السيئة قدر السيئة التي كفرتها المصيبة أو أقل أو أعظم بحسب كثرة السخط وقلته، وعظم المصيبة وصغرها، فإن المصيبة العظيمة تكفر من السيآت أكثر من المصيبة اليسيرة، فالتكفير واقع قطعاً تسخط المصاب، أو صبر غير أنه إن صبر اجتمع التكفير والأجر، وإن تسخط فقد يعود الذي تكفر بالمصيبة بما جناه من التسخط، أو أقل منه أو أكثر وعلى هذا يحمل ما في بعض الأحاديث من ترتيبه المثوبات على المصائب. أي إذا صبر ليس إلا فالمصيبات لا

قبل البعثة، وكأفعال الحيوانات العجماوات مكتسبة مرادة لها واقعة باختيارها، ولا ثواب لها فيها لعدم الأمر بها، وكذلك الموتى يسمعون في قبورهم المواعظ والقرآن والذكر والتسبيح والتهليل ولا ثواب لهم فيه على الصحيح لأنهم غير مأمورين بعد الموت، ولا منهيين ولا إثم ولا ثواب لعدم الأمر والنهي).

قلت: هذا حديث غير صحيح بل الصحيح أن رفع الدرجات لا يشترط في أسبابها كونها مكتسبة، ولا مأموراً بها، فمنها ما يكون سببه كذلك، ومن ذلك الآلام وجميع المصائب، وقد دلت على ذلك كله دلائل، وظواهر الشرع متظاهرة يعضدها قاعدة رجحان جانب الحسنات المقطوع بها، وما استدل به من عموم قوله تعالى: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ وقوله: ﴿إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾ وما أشبه ذلك من الآي والأخبار يتعين حمله على الخصوص جمعاً بين الأدلة، فإن

إما من باب الحسنات، فتكون مكتسبة مقدورة قال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات.

وإما من باب التوبة والعقوبات فتكفر السيآت، وتمحو آثارها وإما من باب المصائب المؤلمات، فتكفر الذنوب جزماً سواء اقترن بها السخط الذي هو عدم الرضى بالقضاء لا التألم من المقضيات كما تقدم بيانه أو اقترن بها الصبر والرضى، وإن لم تكن سبباً في رفع الدرجات، وحصول المثوبات ضرورة أنها غير مكتسبة وقال تعالى، وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم، ويعفو عن كثير وقال رسول الله ﷺ: **«لا يصيب المؤمن من وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها ذنوبه خلافاً لما يعتقده كثير من الناس من أنها تكون سبباً في ذلك».**

وما في بعض الأحاديث من ترتيبه المثوبات على المصائب، فمحمول على ما إذا صبر ليس إلا فإنه إن صبر اجتمع له التكفير والأجر، وإن تسخط فقد يعود الذي تكفر بالمصيبة بما جناه من السخط، أو قل

ثواب فيها قطعاً من جهة أنها مصيبة لأنها غير مكتسبة، والتكفير بالمصيبة يقع بالمكتسب وغير المكتسب، ومنه قوله عليه السلام في مسلم وغيره: **«لا يموت لأحدكم ثلاثة من الولد إلا كن له حجاباً من النار»**. قالت: قلت: يا رسول الله واثنان؟ قال: **«واثنان»**، وخلته لو قلت له: وواحد. لقال؛ وواحد والحجاب راجع إلى معنى التكفير. أي تكفر مصيبة فقد الولد ذنوباً كان شأنها أن يدخل بها النار فلما كفرت تلك الذنوب بطل دخول النار بسببها، فصارت المصيبة كالحجاب المانع من دخول النار من جهة مجاز التشبيه، واعلم أن التكفير في موت الأولاد ونحوهم إنما هو بسبب الآلام الداخلة على القلب من فقد المحبوب، فإن كثر كثر التكفير، وإن قل قل التكفير، فلا جرم يكون التكفير على قدر نفاسة الولد في صفاته، ونفاسته في بره وأحواله، فإن كان الولد مكروهاً يسر بفقده فلا كفارة بفقده البتة.

وإنما أطلق عليه السلام التكفير بموت الأولاد بناءً على الغالب أنه يؤلم، فظهر لك الفرق بين المكفرات، وأسباب المثوبات بهذه التقادير والمباحث، وعلى هذا البيان لا يجوز أن تقول: لمصاب بمرض أو فقد محبوب أو غير ذلك جعل الله لك هذه المصيبة كفارة لأنها كفارة قطعاً، والدعاء بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز لأنه قلة أدب مع الله تعالى،

قال: قائل: ذلك وإن كان سبباً لرفع الدرجات، وزيادة النعيم فلا يسمى ثواباً ولا أجراً ولا جزاءً، فإنها ألفاظ مشعرة بالإعطاء في مقابلة عوض، فالأمر فيما يقوله: قريب إذ لا مشاحة في الألفاظ، وكيف يصح حمله الآيتين؟ وما أشبههما على العموم مع الإجماع المعلوم المنعقد على صحة النيابة في الأعمال المالية كلها مع الخلاف في البدنية كلها، أو ما عدا الصلاة منها فلا بدّ من حمل الآيتين، وشبههما على الإيمان أو عليه، وعلى سائر الأعمال القلبية. **قال: (وأما المكفرات فلا يشترط فيها شيء من ذلك بل قد تكون كذلك مكتسبة مقدورة من باب الحسنات.**

لقوله تعالى: ﴿أن الحسنات يذهبن السيآت﴾ وقد لا تكون كذلك كما تكفر التوبة، والعقوبات السيآت وتمحو آثارها، ومن ذلك المصائب المؤلمات). قلت: ما قاله في ذلك: صحيح إلا قوله: وتمحو آثارها، فإنه إن أراد بذلك محوها من الصحائف، فإن ذلك ليس بصحيح لأنه عين الإحباط،

منه أو أكثر، فقوله عليه السلام في مسلم: وغيره **«لا يموت لأحدكم ثلاثة من الولد إلا كن له حجاباً من النار»** قالت: قلت يا رسول الله وإثنان قال: واثنان وخلته، لو قلت له وواحد لقال وواحد معناه أن مصيبة فقد الولد تفكر ذنوباً كان شأنها أن يدخل بها النار، فلما كفرت تلك الذنوب بطل دخول النار بسببها، فصارت المصيبة كالحجاب المانع من دخول النار من جهة مجاز التشبيه، ثم أن التكفير من موت الأولاد ونحوهم إنما هو بسبب الآلام الداخلة على القلب من فقد المحبوب فإن كثر كثر التكفير وإن قل قل التكفير فلا جرم يكون التكفير على قدر نفاسة الولد في صفاته ونفاسته في بره وأحواله فإن كان الولد مكروهاً يسر بفقده فلا كفارة بفقده البتة وإنما أطلق عليه السلام التكفير بموت الأولاد بناءً على الغالب أنه يؤلم قال: فظهر بهذه التقارير، والمباحث الفرق بين المكفرات وأسباب المثوبات، وعليه فلا يجوز أن تقول لمصاب بمرض أو فقد محبوب أو غير ذلك جعل الله لك هذه المصيبة كفارة لأنها كفارة قطعاً، والدعاء

وقد بسطت هذا في كتاب المنجيات، والموبقات في الأدعية. بل يقال؛ اللهم عظم له الكفارة لأن تعظيمها لم يعلم ثبوته بخلاف أصل التكفير، فإنه معلوم لنا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنّة، فلا يجوز طلبه، فاعلم ذلك فيه وفي نظائره.

وهو باطل عند أهل السنّة. قال: (**لقوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾ [الشورى، ٣٠]**) قلت: لا دليل له في هذه الآية على كون المصائب مكفرة للذنوب أو غير مكفرة.

وإنما فيها أن المصائب سببها الذنوب، وأن من الذنوب ما لا يقابل بمصيبة يكون سبباً لها بل يسامح فيه، ويعفى عنه. قال: (ولقوله ﷺ: «**لا يصيب المؤمن من وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها ذنوبه**»).

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح، ويعني بقوله: يعود يكون ذنب السخط مثله أو أقل منه، أو أكثر لأن الكفر يعود حقيقة. **قال: (وعلى هذا يحمل ما في بعض الأحاديث من ترتب المثوبات على المصائب. أي إذا صبر ليس إلا فالمصيبات لا ثواب فيها قطعاً من جهة أنها مصيبة لأنها غير مكتسبة، والتكفير بالمعصية يقع بالمكتسب، وغير المكتسب، ومنه قوله ﷺ في مسلم وغيره: «لا يموت لأحدكم ثلاثة من الولد إلا كن له حجاباً من النار»**). قالت: قلت يا رسول الله: واثنان. قال: «**واثنان**». وخلته لو قلت له: وواحد لقال: وواحد، فالحجاب راجع إلى معنى التكفير أي تكفر مصيبة فقد الولد ذنوباً كان شأنها أن يدخل بها النار، فلما كفرت تلك الذنوب بطل دخول النار بسببها، فصارت المصيبة كالحجاب المانع من دخول النار.

قلت: ما قاله: من أن المصيبة لا ثواب فيها قطعاً ليس بصحيح، وقد تبين قبل هذا أن ما استدل به من العمومات لا دليل فيه لتعين حملها على الخصوص بالإجماع على صحة النيابة في الأمور المالية، وبالظواهر المظاهرة بثبوت الحسنات في الآلام، وشبهها. **قال: (وأعلم أن التكفير في موت الأولاد، ونحوهم إنما هو بسبب الآلام). قلت: ما قاله في ذلك: صحيح. قال: (فإن كان الولد مكروه يسر بفقده فلا كفارة بفقده البتة، وإنما أطلق رسول الله ﷺ التكفير بموت الأولاد بناءً على الغالب أنه يؤلم).**

بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز لأنه قلة أدب مع الله تعالى، وقد بسطت هذا في كتاب المنجيات والموبقات في الأدعية بل يقال اللهم عظم له الكفارة لأن تعظيمها لم يعلم ثبوته بخلاف أصل التكفير فإنه معلوم لنا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة، فلا يجوز طلبه فاعلم ذلك فيه، وفي نظائره هذا خلاصة ما قاله الأصل في هذه الطريقة واختار ابن الشاط، والجمهور من علماء المذاهب الأربعة الطريقة الثانية وهي أن رفع الدرجات وحصول المثوبات لا يشترط في أسبابها كونها مكتسبة، ولا مأموراً بها وأنه لا فرق بينها، وبين المكفرات.

بل هي نوع منها.

وإن تلك الأسباب نوعان ما يكون سببه غير مكتسب، ولا مقدور ومن ذلك الآلام وجميع المصائب قال ابن الشاط، وقد دلت على ذلك كله دلائل وظواهر الشرع متظاهرة يعضدها قاعدة رجحان جانب

. . . .

قلت: ما قاله في ذلك: تحكم بتقييد كلام الشارع من غير دليل وتضييق لباب الرحمة الثابت سعته. قال: **(فظهر لك الفرق بين المكفرات وأسباب المثوبات بهذه التقارير، والمباحث)**. قلت: لم يظهر ذلك على الوجه الذي زعم. قال: **(وعلى هذا البيان لا يجوز أن تقول: المصاب بمرض أو فقد محبوب، أو غير ذلك جعل الله لك هذه المصيبة كفارة لأنها كفارة قطعاً، والدعاء بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز لأنه قلة أدب مع الله تعالى، وقد بسطت هذا في كتاب المنجيات، والموبقات في الأدعية. بل يقال: اللهم عظم له الكفارة لأن تعظيمها لم يعلم ثبوته بخلاف أصل التكفير أنه معلوم لنا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة، فلا يجوز طلبه فاعلم ذلك فيه، وفي نظائره)**.

قلت: ما قاله: في هذا الفصل ليس بصحيح، ولا مانع من الدعاء بتحصيل الحاصل. أي المعلوم الحصول إذ ذلك مراده هنا، ولا وجه لقوله إن ذلك قلة أدب مع الله تعالى كيف وقد ثبت أن النبي ﷺ كان يدعو لنفسه الكريمة بالمغفرة مع العلم بثبوتها له؟ وما المانع أن يدعو بذلك غيره؟ أو يدعو له لعدم علمه بحصول شرط التكفير والغفران، وهو الوفاة على الإيمان، وجميع ما قال في الفرق بعده، وهو

الحسنات المقطوع بها ا هـ، وقد نقل العلامة الجمل على الجلالين عن ابن تيمية وغير واحد من المحققين كالكرخي من تلك الظواهر أن أولاد المؤمنين يدخلون الجنة بعمل آبائهم كما في آية واتبعناهم ذرياتهم بأيمان الخ، ومنها قوله تعالى في قصة الغلامين اليتيمن، كان أبوهما صالحاً فانتفعا بصلاح أبيهما، وليس من سعيهما، ومنها أن الله تعالى قال لنبيه ﷺ: ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾ [الأنفال، ٣٣] وقال تعالى: ﴿ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات﴾ [الفتح، ٢٥] وقال تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض﴾ [البقرة، ٢٥١] فقد رفع تعالى العذاب عن بعض الناس بسبب بعض وذلك انتفاع بعلم الغير، ومنها أن الإنسان ينتفع بدعاء غيره، وهو انتفاع بعمل الغير، ومنها أن النبي ﷺ يشفع لأهل الموقف في الحساب، ثم لأهل الجنة في دخولها ثم لأهل الكبائر في الخروج من النار، وهذا انتفاع بسعي الغير، ومنها أن الملائكة يدعون ويستغفرون لمن في الأرض وذلك منفعة بعمل الغير، ومنها أن الله يخرج من النار، من لم يعمل خيراً قط بمحض رحمته، وهذا انتفاع بغير عملهم، ومنها أن النبي ﷺ قد امتنع من الصلاة على المدين حتى قضى دينه أبو قتادة وقضى دين الآخر على ابن أبي طالب فانتفع بصلاة النبي ﷺ وهو من عمل الغير ومنها أن النبي ﷺ قال: **«لمن صلى وحده الأرجل يتصدق على هذا فيصلي معه»** فقد حصل له فضل الجماعة بفعل الغير قال ابن تيمية ومن تأمل العلم وجد من انتفاع الإنسان بما لم يعمله ما لا يكاد يحصي فمن اعتقد أن الإنسان لا ينتفع إلا بعمله فقد خرق الإجماع وذلك باطل من هذه الوجوه وغيرها ا هـ.

ومثله للكرخي قال ابن الشاط فيتعين حمل عموم قوله تعالى: ﴿وإن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ وقوله تعالى: ﴿إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾ وما أشبه ذلك من الآي والإخبار والخصوص جمعاً بين الأدلة فإن قال قائل: ذلك، وإن كان سبباً لدفع الدرجات وزيادة النعيم، فلا يسمى ثواباً ولا أجراً ولا جزاءً فإنها ألفاظ مشعرة بالإعطاء في مقابلة عوض فالأمر فيما يقوله قريب إذ لا مشاحة في الألفاظ.

وكيف يصح حمله أي الشهاب القرافي الآيتين، وما أشبههما على العموم مع الإجماع المعلوم المنعقد على صحة النيابة في الأعمال المالية كلها مع الخلاف في البدنية كلها، أو ما عدا الصلاة منها ا هـ ففي حاشية

. . . .

. . . .

البناني على عبد الباقي على مختصر خليل نقل الحطاب عند قوله في المختصر وما تطوع وليه عنه ما للعلماء من الخلاف في جواز إهداء ثواب قراءة القرآن للنبي ﷺ أو شيء من القرب قال: وجلهم أجاب بالمنع لأنه لم يرد فيه أثر، ولا شيء عمن يقتدي به من السلف انظره، وقد اعترضه الشيخ ابن زكري بحديث كعب ابن عجرة كما في المواهب، وغيرها قلت يا رسول الله أني أكثر الصلاة عليك فكم أجعل لك من صلاتي قال ما شئت قلت الربع قال: ما شئت وإن زدت فهو خير لك قلت النصف قال: ما شئت وإن زدت فهو خير لك قال: اجعل صلاتي كلها لك قال: قال إذا تكفى همك ويغفر ذنبك ا هـ بلفظه، وفي حاشية كنون إن الشيخ الطيب بن كيران بعد أن ذكر قول الحافظ المنذري ومن وافقه قوله أكثر الصلاة فكم أجعل لك من صلاتي معناه أكثر الدعاء، فكم أجعل لك من دعائي صلاة عليك ا هـ.

قال وفيه إن هذا التفسير خلاف ظاهر العبارة، ولو أريد لقيل فكم أصرف لك من وقت دعائي مثلاً، ويؤيد إرادة ظاهر العبارة ما في المعهود للشهود فإنه بعد أن ذكر الحديث عن كعب بن عجرة، وتفسير المنذري المتقدم ذكر عن أبي المواهب الشاذلي أنه قال: فذكر رؤياه المتقدمة وقال عقبها انتهى، وهو حسن وهذا مذهب جماعة من الصوفية قال أبو المواهب التونسي قال لي المصطفى في مبشرة أنت تشفع في مائة ألف قلت بم نلت هذا قال بإعطائك لي ثواب صلاتك علي وحج ابن الموفق حججا فجعل ثوابها للمصطفى فرآه يقول له هذه يدلك عندي أكافئك بها يوم القيامة آخذ بيدك فأدخلك الجنة بغير حساب، ولا يستلزم ذلك سوء الأدب كما زعموا، ومنهم سيدي زروق فإن المقصود من الإهداء للعظماء إجلالهم وإعظامهم لا أنهم محتاجون لما يهدي لهم، والهدية على قدر مهديها إلا المهدي إليه والأعمال أنفس ما عند المهدي، وهي جهد مقل فلا محذور في إهدائها مع رؤية قصورها، وعدم أهليتها نعم إن استعظم ما أهدي فسوء أدب، ويمكن حمل كلام سيدي زروق عليه والله أعلم ا هـ وأصله لجسوس وزاد بل منهم من يجعل أعماله هدية للأولياء أو يجعل ورداً لجميعهم أو للجهة التي يعتقدها، ومنهم من يجعل ذلك لرسول الله ﷺ، وهو مآب حسن النية والتقرب لجانبه الكريم ﷺ، وأما قول الشيخ زروق في عدة المريد بعد نقل مذهب الصوفية المتقدم ليس الحق في ذلك إلا باتباع سنة وإكرام قرابته وكثرة الصلاة عليه لأنه غني عن أعمالنا، وأني لأرى ذلك أساءة أدب معه لمقابلته بما لا يصلح إن يكون صاحبه مقبولاً فكيف الاعتداد بثوابه ا هـ.

فليس بقوي للحديث المتقدم فإنه ظاهر في الجواز كما تقدم، وأيضاً فإن المقصود من الإهداء للعظماء إجلالهم إلى آخر ما تقدم، ثم قال أشار إلى ذلك شيخنا العلامة سيدي محمد بن عبد الرحمن بن زكري رحمه الله تعالى في شرحه لصلاة القطب مولانا عبد السلام بن مشيش نفعنا الله ببركته آمين ا هـ.

وقد ذكر ابن زكري رحمه الله جميع ما تقدم عند قوله صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله إلا أن عبارته كلام العهود أقوى، وأظهر لأن لفظ الحديث يدل له إذ لو أريد بيان كم يجعل للصلاة عليه من أوقات عبادته لقال فكم أصرف من أوقات عبادتي في الصلاة عليك ويؤيده رؤيا أبي المواهب المتقدمة، ثم قال: والصلاة على النبي ﷺ هدية له على كل حال كما في الأحاديث وإن لم ينو المصلي كون ثوابها له فمعنى الإهداء حاصل له في الجملة، والمقصود من الإهداء للعظماء إجلالهم وإعظامهم لا أنهم محتاجون إلى هدية المهدي.

. . . .

. . . .

ولذلك يجزلون المثوبات على أدنى شيء وأيضاً فينوي المصلي بذلك تحصين عمله من الرد ليقوي بذلك رجاؤه احتراماً بالنبي ﷺ، فإن الهدايا للملوك إذا كانت لا تناسب جلالة مقاديرهم، ويخشى ردهم لها دخلت في جملة هدايا واسطة عظيم عند الملك، فتقبل حينئذٍ من جملة هداياه وهذا كله إذا احتقر العامل نفسه واعتقد قصوره وعدم أهليته.

لذلك.

وأما إذا لأى عمله شيئاً معتبراً في نفسه معتداً به فسوء الأدب لازم له ويمكن حمل ما لسيدي زروق عليه، ويمكن أن يريد غير الصلاة على النبي ﷺ أما هي فحديث أبي ظاهر في خلافه كما سبق والله تعالى أعلم ا هـ.

فأنت تراه إنما ذكر رؤيا أبي المواهب وغيره على وجه التأييد، والاستئناس لظاهر لفظ الحديث لا على وجه الاحتجاج، وقبل ذلك تلميذه جسوس وغيره فتأملة والله أعلم ا هـ المراد من كلام كنون ومراده دفع تنظير الرهون في مستند ابن زكري أولاً بأن الأحكام الشرعية لا تثبت بالرؤيا وإن كانت حقاً لا سيما من مثل أبي المواهب وثانياً بأن ما فهم من الحديث معارض بما فهم منه غير واحد من الأئمة من غير ذكر خلاف فيه فانظره إن شئت قلت: وقد وجه عدم ثبوت الأحكام الشرعية بالرؤيا العلامة العطار على محل جمع الجوامع، فقال؛ ولا يلزم من صحة الرؤية التعويل عليها في حكم شرعي لاحتمال الخطأ في التحمل، وعدم ضبط الرائي حكي أن رجلاً رآه ﷺ في المنام يقول له أن في المحل الفلاني ركازاً اذهب فخذه ولا خمس عليك فذهب فوجده فاستفتى العلماء، فقال العز بن عبد السلام، إخراج الخمس فإنه ثبت بالتواتر، وقصارى رؤيتك الآحاد ا هـ.

فافهم وفي الخازن، وأجمع العلماء على أن الصدقة عن الميت تنفع الميت، ويصله ثوابها، وعلى وصول الدعاء، وقضاء الدين للنصوص الواردة في ذلك ويصح الحج عن الميت حجة الإسلام.

وكذا لو أوصى بحج تطوع على الأصح عند الشافعي، واختلف العلماء في الصوم إذا مات وعليه صوم فالراجح جوازه عنه للأحاديث الصحيحة فيه، والمشهور من مذهب الشافعي أن قراءة القرآن لا يصل للميت ثوابها، وقال جماعة من أصحابه يصله ثوابها، وبه قال أحمد بن حنبل، وأما الصلوات وسائر التطوعات فلا تصله عند الشافعي والجمهور، وقال أحمد يصله ثواب الجميع والله أعلم ا هـ، قال ابن الشاط فلا بد من حمل الآيتين وشبههما على الأيمان أو عليه وعلى سائر الأعمال القلبية ا هـ.

وفي الخازن وقيل أراد بالإنسان في قوله تعالى، وإن ليس للإنسان الآية الكافر، والمعنى ليس له من الخير إلا ما عمل هو فيثاب عليه في الدنيا بأن يوسع عليه في رزقه، ويعافي في بدنه حتى لا يبقى له في الآخرة خير، وقيل إن قوله، وإن ليس للإنسان إلا ما سعى هو من باب الفضل، فجائز أن يزيده الله ما يشاء من فضله وكرمه اهـ.

وفي الخطيب، وقال ابن عباس هذا منسوخ الحكم في هذه الشريعة أي، وإنما هو في صحف موسى وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿الحقنا بهم ذرياتهم﴾ [الطور، ٢١] فأدخل الأبناء الجنة بصلاح الآباء وقال عكرمة إن ذلك لقوم موسى وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام وأما هذه الأمة فلهم ما سعوا وما سعى لهم غيرهم لما روى أن امرأة رفعت صبياً لها، وقالت يا رسول الله ألهذا حج فقال: نعم

(الفرق الرابع والستون والمائتان بين قاعدة المداهنة المحرمة، وبين قاعدة المداهنة التي لا تحرم وقد تجب)

اعلم أن معنى المداهنة معاملة النساء بما يحبون من القول، ومنه قوله تعالى: ﴿ودوا لو تدهن فيدهنون﴾ [القلم، ٩] أي هم يودون لو أثنيت على أحوالهم وعباداتهم، ويقولون لك مثل ذلك: فهذه مداهنة حرام، وكذلك كل من يشكر ظالماً على ظلمه، أو مبتدعاً على بدعته، أو مبطلاً على إبطاله وباطلة، فهي مداهنة حرام لأن ذلك وسيلة لتكثير ذلك الظلم، والباطل من أهله.

(الرابع والستون والمائتان إلى آخر الفرق الحادي والسبعين والمائتين)

صحيح، أو نقل لا كلام فيه.

ولك أجر وقال رجل للنبي ﷺ أن أمي قتلت نفسها فهل لها أجر إن تصدقت عنها قال نعم: ا هـ قال ابن الشاط، وقول القرافي إن التوبة والعقوبات تكفر السيآت، وتمحو آثارها إن أراد به محوها من الصحائف، فهو ليس بصحيح لأنه عين الإحباط وهو باطل عند أهل السنّة قال: ولا دليل له في قوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة﴾ [الشورى، ٣٠] فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير على كون المصائب مكفرة للذنوب، أو غير مكفرة، وإنما فيها المصائب سببها الذنوب، وإن من الذنوب ما لا يقابل بمصيبة يكون سبباً لها بل يسامح فيه ويعفى عنه قال وما قاله من أن المصبة لا ثواب فيها قطعاً ليس بصحيح، وقد تبين قبل هذا إن ما استدل به من العمومات لا دليل فيه لتعين حملها على الخصوص بالإجماع على صحة النيابة في الأمور المالية، وبالظواهر المتظاهرة بثبوت الحسنات في الآلام وشبهها قال: فلم يظهر الفرق بين القاعدتين على الوجه الذي زعم أي وإنما يظهر على وجه آخر، وهو ما أشار إليه قبل بقوله: فإن قال قائل ذلك وإن كان مسبباً الخ.

قال وما قاله في رسول الله ﷺ أطلق التكفير بموت الأولاد بناء على الغالب أنه يؤلم فهو تحكيم بتقييد كلام الشارع من غير دليل، وتضييق لباب الرحمة الثابت سعته، قال ولا مانع من الدعاء بتحصيل الحاصل أي المعلوم الحصول إذ ذلك مراده بقوله: والدعاء بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز لأنه الخ، ولا وجه لقوله إن ذلك قلة أدب مع الله تعالى كيف، وقد ثبت أن النبي ﷺ كان يدعو لنفسه الكريمة بالمغفرة مع العلم بثبوتها له وما المانع أن يدعو بذلك غيره أو يدعو له لعدم علمه بحصول شرط التكفير، والمغفرة وهو الموافاة على الأيمان ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والستون والمائتان بين قاعدة المداهنة المحرمة وبين قاعدة المداهنة التي لا تحرم وقد تجب)

وهو أن المداهنة، وهي معاملة الناس بما يحبون من القول، وإن شاع بين الناس أنها كلها محرمة إلا أنها تجري عليها الأحكام الخمسة فقسم المحرمة ما كان وسيلة لتكثير الظلم، والباطل من أهله كشكر الظالم على ظلمه، والمبتدع على بدعته، أو مبطل على إبطاله ومنه قوله تعالى: ﴿ودوا لو تدهن فيدهنون﴾ [القلم،

وروي عن أبي موسى الأشعري أنه كان يقول: أنا لنشكر في وجوه أقوام، وأن قلوبنا لتعلنهم يريد الظلمة، والفسقة الذين يتقي شرهم، ويتبسم في وجوههم، ويشكرون بالكلمات الحقة، فإن ما من أحد إلا وفيه صفة تشكر، ولو كان من أنحس الناس. فيقال له: ذلك استكفاءً لشره فهذا قد يكون مباحاً، وقد يكون واجباً إن كان يتوصل به القائل لدفع ظلم محرم، أو محرمات لا تندفع إلا بذلك القول، ويكون الحال يقتضي ذلك، وقد يكون مندوباً إن كان وسيلة لمندوب أو مندوبات، وقد يكون مكروهاً إن كان عن ضعف لا ضرورة تتقاضاه بل خور في الطبع، أو يكون وسيلة للوقوع في مكروه فانقسمت المداهنة على هذه الأحكام الخمسة الشرعية، وظهر حينئذٍ الفرق بين المداهنة المحرمة، غير المحرمة، وقد شاع بين الناس أن المداهنة كلها محرمة، وليس كذلك بل الأمر كما تقدم تقريره.

(الفرق الخامس والستون والمائتان بين قاعدة الخوف من غير الله تعالى المحرم وقاعدة الخوف من غير الله تعالى الذي لا يحرم)

ورد قوله تعالى: ﴿ولم يخش إلا الله﴾ [التوبة، ١٨] وقوله تعالى: ﴿فلا تخشوهم واخشوني﴾ [البقرة، ١٥٠] وقوله تعالى: ﴿وتخش الناس والله أحق أن تخشاه﴾

....

٩] أي هم يودون لو أثنيت على أحوالهم وعباداتهم، ويقولون لك مثل ذلك، وقسم غير المحرمة ما لم يكن كذلك بل كان عبارة عن شكر الظلمة الفسقة، والذين يتقي شرهم بالكلمات الحقة، وبالتبسم في وجوههم.

وإليه أشار أبو موسى الأشعري رضي الله عنه بقوله: إنا لنشكر في وجوه أقوام وإن قلوبنا لتلعنهم.

وهذا قد يكون مباحاً إن لم يكن وسيلة لواجب أو مندوب أو مكروه، وقد يكون وجباً أن كان يتوصل به القائل لدفع ظلم محرم أو محرمات لا تندفع إلا بذلك القول ويكون الحال يقتضي ذلك، وقد يكون مندوباً أن كان وسيلة لمندوب أو مندوبات، وقد يكون مكروهاً إن كان عن ضعف لا ضرورة تتقضاها بل خور في الطبع، أو كان وسيلة للوقوع في مكروه هذا تهذيب كلام الأصل وصححه ابن الشاط قلت: وقسم المداهنة المحرمة هو الذي عده العلامة ابن حجر في الزواجر من الكبائر لما أخرجه البيهقي من قوله ﷺ «من أسوأ الناس منزلة من اذهب آخرته بدنيا غيره» وفي رواية أنه أشر الناس ندامة، وفي أخرى أنه أشر الناس بمنزلة يوم القيامة وما أخرجه الترمذي عنه ﷺ أنه قال من التمس رضا الله بسخط الناس كفاه الله مؤنة الناس، ومن التمس رضا الناس بسخط الله وكله الله إلى الناس ا هـ والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الخامس والستون والمائتان بين قاعدة الخوف من غير الله تعالى المحرم وقاعدة الخوف من غير الله تعالى الذي لا يحرم)

وهو أن الخوف من غير الله إن كان مانعاً من فعل واجب أو ترك محرم أو كان مما لم تجر العادة بأنه سبب للخوف كمن يتطير بما لا يخاف منه عادة كالعبور بين الغنم يخاف أن لا تقتضي حاجته بهذا السبب، وعلى

[الأحزاب، ٣٧] ونحو ذلك من النصوص المانعة من خوف غير الله تعالى، وهو المستفيض على السنّة الجمهور، وهذه النصوص محمولة على خوف غير الله تعالى المانع من فعل واجب، أو ترك محرم، أو خوف مما لم تجر العادة بأنه سبب للخوف. كمن يتطير بما لا يخاف منه عادة كالعبور بين الغنم يخاف لذلك أن لا تقضى حاجته بهذا السبب، فهذا كله خوف حرام، ومما ورد في هذا الباب وهو قليل أن يتفطن له قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول: آمنا بالله فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله﴾ [العنكبوت، ١٠] فمعنى هذا التشبيه في هذه الكاف قل من يحققه، وهو قد ورد في هذا الباب في سياق الذم، والإنكار مع أن فتنه الناس مؤلمة، وعذاب الله مؤلم، ومن شبه مؤلماً بمؤلم كيف ينكر عليه هذا التشبيه؟ ومدرك الإنكار بين وهو أن الله تعالى وضع عذابه حاثاً على طاعته، وزاجراً عن معصيته، فمن جعل أذية الناس حاثة على طاعتهم في ارتكاب معصية الله تعالى، وزاجرة له عن طاعة الله تعالى فقد سوى بين عذاب الله، وفتنة الناس في الحث والزجر، وشبه الفتنة بعذاب الله تعالى من هذا الوجه، والتشبيه من هذا الوجه حرام قطعاً موجب للتحريم، واستحقاق الذم الشرعي فأنكر على فاعله ذلك، وهو من باب خوف غير الله المحرم، وهو سر التشبيه ههنا، وقد يكون الخوف من غير الله تعالى ليس محرماً كالخوف من الأسود والحيات والعقارب والظلمة، وقد يجب الخوف من غير الله تعالى كما

. . . .

هذا الخوف المحرم يحمل قوله تعالى: ولم يخش إلا الله، وقوله تعالى: ﴿فلا تخشوهم واخشوني﴾ [البقرة، ١٥٠] وقوله تعالى: ﴿وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾ [الأحزاب، ٣٧] ونحو ذلك من النصوص كقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله﴾ فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله لأن معناه إن من جعل أذية الناس حاثة على طاتهم في ارتكاب معصية الله تعالى وزجره له عن طاعة الله تعالى كما وضع الله تعالى عذابه حاثاً على طاعته وزاجراً عن معصيته فقد سوى بين عذاب الله، وفتنة الناس في الحث والزجر فتشبيهه الفتنة بعذاب الله تعالى من هذا الوجه حرام قطعاً موجب لاستحقاق الذم الشرعي، وهو من باب خوف غير الله تعالى المحرم، وهو سر التشبيه ههنا وإن الخوف من غير الله تعالى غير محرم إن كان غير مانع من فعل واجب أو ترك محرم، وكان مما جرت العادة بأنه سبب للخوف كالخوف من الأسود والحيات والعقارب، والظلمة وكالخوف من أرض الوباء، ومن المجذوم على أجسامنا من الأمراض والأسقام بل صون النفوس، والأجسام والمنافع والأعضاء، والأموال والأعراض عن الأسباب المفسدة واجب لقوله: تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة، ١٩٥] وقوله ﷺ: **«فر من المجذوم فرارك من الأسد»** وعلى هذه القواعد فقس يظهر لك ما يحرم من الخوف من غير الله تعالى وما لا يحرم وحيث تكون الخشية من الخلق محرمة، وحيث لا تكون فاعلم ذلك هذا تنقيح ما في الأصل وصححه ابن الشاط قلت ومراده بالخوف من أرض الوباء خوف من لم يدخلها من دخولها ففي الجامع الصغير مما رواه أحمد في مسنده والنسائي عن عبد الرحمن بن عوف والنسائي عن أسامة بن زيد قال ﷺ: **«إذا سمعتم الطاعون بأرض فلا تدخلوا عليه»** قال المناوي أي يحرم عليكم ذلك لأن الإقدام عليه جرأة على خطر

أمرنا بالفرار من أرض الوباء، والخوف منها على أجسامنا من الأمراض والأسقام وفي الحديث فرمز المجذوم فرارك من الأسد فصون النفس والأجسام، والمنافع والأعضاء والأموال والأعراض عن الأسباب المفسدة واجب، وعلى هذه القواعد فقس يظهر لك ما يحرم من الخوف من غير الله تعالى، وما لا يحرم، وحيث تكون الخشية من الخلق محرمة، وحيث لا تكون فاعلم ذلك.

. . . .

وإيقاع للنفس في التهلكة، والشرع ناه عن ذلك قال الله تعالى، ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، وقال الشيخ النهي للتنزيه أفاده العزيزي فلا ينافي ما رواه الإمام أحمد في مسنده، وعبد بن حميد عن جابر من قوله ﷺ الفار من الطاعون كالفار من الزحف، والصابر فيه كالصابر في الزحف، في رواية عنه أيضاً الفار من الطاعون كالفار من الزحف، ومن صبر فيه كان له أجر شهيد كما في الجامع الصغير للحافظ السيوطي، فإن معناه كما في شرح العزيزي أنه كما يحرم الفرار من الزحف، يحرم الخروج من بلد وقع فيها الطاعون بقصد الفرار ا هـ.

وفي حاشية الحفني فإن خرج لنحو زيارة أو نحارة فلا بأس بذلك ا هـ.

وسيأتي نقل صاحب القبس عن بعض العلماء أنه قال: معنى قول رسول الله ﷺ لا عدوى أنه محمول على بعض الأمراض بدليل تحذيره عليه السلام من القدوم على بلد فيه الوباء ا هـ.

كما حصل العزيزي على الجامع الصغير ما رواه البخاري، ومسلم وأبو داود عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه منقوله ﷺ: فمن أعدى الأول كما في الجامع الصغير على خصوص سببه فقال: قاله لمن استشهد على العدوى بأعداء البعير الأجرب للإبل وهو من الأجوبة المسكتة إذ لو جلبت الأدواء بعضها بعضاً لزم فقد الداء الأول لفقد الجالب، فالذي فعله في الأول هو الذي فعله في الثاني وهو الله سبحانه وتعالى الخالق القادر على كل شيء ا هـ.

وذلك البعض هو ما لم تتمحض ولم تجر لا بطريق الاطراد والغلبة عادة الله تعالى به في حصول الضرر من حيث هو هو كالجرب بخلاف ما كانت عادة الله تعالى به في حصول الضرر اضطرادية أو أكثرية كالجزام فإن عوائد الله إذا دلت على شيء وجب اعتقاده.

وإذا لم تدل على شيء حرم اعتقاده كما سيتضح، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والستون والمائتان بين قاعدة التطير، وقاعدة الطيرة وما يحرم منهما وما لا يحرم)

فالتطير هو الظن السيء الكائن في القلب، والطيرة هو الفعل المرتب على هذا الظن من فرار أو غيره وكلاهما حرام.

لما جاء في الحديث أنه عليه السلام كان يحب الفال الحسن ويكره الطيرة، ولأنها من باب سوء الظن بالله تعالى، ولا يكاد المتطير يسلم مما تطير منه إذا فعله، وغيره لا يصيبه منه بأس، وسأل بعض المتطيرين بعض العلماء فقال له: إنني لأتطير فلا ينخرم على ذلك بل يقع الضرر بي، وغيري يقع له مثل ذلك السبب فلا يجد منه ضرراً، وقد أشكل ذلك على فهل لهذا أصل في الشريعة؟ فقال له: نعم قوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: **«أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء»** وفي بعض الطرق فليظن بي خيراً، وأنت تظن أن الله تعالى يؤذيك عند ذلك الشيء الذي تطيرت منه، فتسيء الظن بالله عزّ وجلّ فيقابلك الله على سوء ظنك به بإذايتك بذلك الشيء الذي تطيرت به، وغيرك لا يسيء ظنه بالله تعالى، ولا يعتقد أنه يحصل له ضرر عند ذلك فلا يعاقبه الله تعالى فلا يتضرر، ثم هذا المقام يحتاج إلى تحقيق فإن الإنسان لو خاف الهلاك عند ملاقاة السبع لم يحرم إجماعاً، فتعين

. . . .

(الفرق السادس والستون والمائتان بين قاعدة التطير وقاعدة الطيرة وما يحرم منهما ولا يحرم)

وذلك أن التطير هوالظن السيء الكائن في القلب والطيرة هو الفعل المرتب على هذا الظن من فرار أو غيره وإن الأشياء التي يكون الخوف منها المرتب على سوء الظن الكائن في القلب تنقسم أربعة أقسام **(الأول)** ما جرت العادة الثابتة باطراد بأنه مؤذٍ كالسموم والسباع والوبا والطاعون والجذام، ومعاداة الناس والتخم، وأكل الأغذية الثقيلة المنفخة عند ضعفاء المعدة، ونحو ذلك فالخوف في هذا القسم من حيث أنه عن سبب محقق في مجاري العادة لا يون حراماً فإن عوائد الله إذا دلت على شيء وجب اعتقاده كما نعتقد أن الماء مرو، والخبز مشبع والنار محرقة وقطع الرأس مميت، ومنع النفس مميت، ومن لم يعتقد ذلك كان خارجاً عن نمط العقلاء، وما سببه الأجريان العادة الربانية به باطراد **(والقسم الثاني)** ماكان جريان العادة الربانية به في حصول أمر أكثرياً لا اطرادياً ككون المجمودة مسهلة، والآس قابضاً إلى غير ذلك من الأدوية فالاعتقاد.

وكذا الفعل المرتب عليه في هذا القسم وإن لم يكن مطرداً ليس بحرام بل هو حسن متعين لأكثريته إذ الحكم للغالب فهو كالقسم الأول.

قلت: وعلى القسم الأول تحم جملة أحاديث منها قوله ﷺ: فر من المجذوم فرارك من الأسد ومنها قوله ﷺ: من احتجم يوم الأربعاء ويوم السبت فرأى في جسده وضحاً أي برصاً فلا يلومن إلا نفسه كما

أن الأشياء في الغالب قسمان ما جرت العادة بأنه مؤذٍ كالسموم والسباع والوباء ومعاداة الناس والتخم وأكل الأغذية الثقيلة المنفخة عند ضعفاء المعدة ونحو ذلك؛ فالخوف في هذا القسم ليس حراماً لأنه خوف عن سبب محقق في مجاري العادة، وقد نقل صاحب القبس عن بعض العلماء أنه قال: معنى قول رسول الله ﷺ لا عدوى محمول على بعض الأمراض بدليل تحذيره عليه السلام من الوباء، والقدوم على بلد هو فيه، وهذا حق فإن عوائد الله إذا دلت على شيء وجب اعتقاده كما نعتقد أن الماء مرو، والخبز مشبع، والنار محرقة، وقطع الرأس مميت، ومنع النفس مميت ومن لم يعتقد ذلك كان خارجاً عن نمط العقلاء، وما سببه إلا جريان العادة الربانية به، وكذلك ما كان في العادة أكثرياً، وإن لم يكن مطرداً نحو كون المحمودة مسهلة، والآس قابضاً إلى غير ذلك من الأدوية، فإن اعتقادها حسن متعين مع عدم اطرادها بل لكونها أكثرية، فيتعين حينئذٍ أن الذي يحرم التطير فيه هو القسم الخارج عن هذا القسم، وهو ما لم تجر عادة الله تعالى به في حصول الضرر من حيث هو هو فإذا عرض التطير حصل به الضرر عقوبة لمن اعتقد ذلك فيه، واعتقد في ملك الله تعالى، وتصرفه ما ليس فيه مع سوء الظن به، وهذا القسم كشق الأغنام والعبور بين الغنم، وشراء الصابون يوم السبت؛ ونحو هذا من هذيان العوام المتطيرين، فهذا هو القسم الحرام المخوف منه لأنه سوء ظن بالله تعالى من غير سبب، ومن الأشياء ما هو

. . . .

في الجامع الصغير (**والقسم الثالث**) ما لم تجر عادة الله تعالى به أصلاً في حصول الضرر من حيث هو هو كشق الأغنام، والعبور بينها يخاف.

لذلك أن لا تقضي حاجته، ونحو هذا من هذيان العوام المتطيرين كشراء الصابون يوم السبت فالخوف في هذا القسم من حيث أنه من غير سبب حرام لما جاء في الحديث أنه عليه السلام كان يحب الفال الحسن، ويكره الطيرة فالطيرة فيه محمولة على هذا القسم لأنها من باب سوء الظن بالله تعالى، فلا يكاد المتطير يسلم مما تطير منه إذا فعله جزاءً له على سوء ظنه.

وأما غيره فلأنه لم يسيء ظنه بالله تعالى لا يصيبه منه بأس فمن هنا لما سأل بعض المطيرين بعض العلماء فقال هل؛ إنني لا تطير فلا ينخرم على ذلك بل يقع الضرر بي، وغيري يقع له مثل ذلك السبب، فلا يجد منه ضرراً، وقد أشكل ذلك علي فهل هذا أصل في الشريعة قال له: نعم قوله ﷺ حكايه عن الله تعالى أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء، وفي بعض الطرق، فليظن بي خيراً.

وأنت تظن الله تعالى يؤذيك عند ذلك الشيء الذي تطير تمنه فتسيء الظن بالله عزّ وجلّ فيقابلك الله على سوء ظنك به بإذايتك بذاك الشيء الذي تطيرت به، وغيرك لا يسيء ظنه بالله تعالى ولا يعتد أنه يحصل له ضرر عند ذلك فلا يعاقبه الله تعالى، فلا يتضرر ا هـ (**والقسم الرابع**) ما لم يتمحض به حصول ضرر لا بالعادة الاطرادية ولا الأكثرية، ولا عدم حصوله أصلاً بل استوى به الحصول وعدمه كالجرب فمن، ثم قال ﷺ لمن استشهد على العدوى بأعداء البعير الأجرب للإبل فمن أعدى الأول، وهو من الأجوبة المسكتة إذ لو جلبت الأدواء بعضها بعضاً لزم فقد الداء الأول لفقد الجالب فالذي فعله في الأول

قريب من أحد القسمين، ولم يتمحض كالعدى في بعض الأمراض ونحوه، فالورع ترك الخوف منه حذراً من الطيرة، ومن ذلك الشؤم الوارد في الأحاديث، ففي الصحيح أنه قال عليه السلام: «**إنا الشؤم في ثلاث الدار والمرأة والفرس**» وفي بعضها إن كان الشؤم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس.

قال صاحب المنتقى: فيحتمل أن يكون معناه كما قال بعض العلماء: إن كان الناس يعتقدون الشؤم فإنما يعتقدونه في هذه الثلاث، أو إن كان الشؤم واقعاً في نفس الأمر ففي هذه الثلاث، وقيل أخبر عليه السلام بذلك أولاً مجملاً، ثم أخبر به واقعاً في الثلاث فلذلك أجمل، ثم فصل وجزم كما قال عليه السلام في الدجال: «**أن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه وإن لم أكن فيكم فالمرء حجيج نفسه والله سبحانه خليفتي عليكم**»، ثم أخبر عليه اسلام أن الدجال إنما يخرج في آخر الزمان فأخبر بالدجال أولاً مجملاً، ثم أخبر به مفصلاً على حسب ما ورد الوحي به، وكذلك سئل عليه السلام عن أكل الضب. فقال: «**أنه قد مسخت أمة من الأمم وأخشى أن يكون منهم**» أو ما هذا معناه، ثم أخبر أن الممسوخ لم يعقب فقد أخبر بالمسخ أولاً مجملاً، ثم أخبر به مفصلاً، وهو كثير في السنة فتنبه لهذه القاعدة فبها يحصل لك الجمع بين كثير من الأحاديث، ولا مانع أن يجري الله تعالى عادته يجعل هذه الثلاثة أحياناً سبباً للضرر ففي الصحيح أنه عليه السلام قيل له: يا رسول الله دار

. . . .

هو الذي فعله في الأول هو الذي فعله في الثاني وهو الله سبحانه وتعالى الخالق القادر على كل شيء كما تقدم عن العزيزي على الجامع الصغير فالورع ترك الخوف من هذا القسم حذراً من الطيرة والمرض الذي من هذا القسم كالجرب هو المراد ببعض الأمراض فيما نقله صاحب القبس عن بعض العلماء من قوله إن قوله ﷺ: لا عدوى معناه قال ابن دينار لا يعدي خلافاً لما كانت العرب تعتقده، فبين عليه السلام إن ذلك من عند الله تعالى ا هـ.

وهو محمول على بعض الأمراض بدليل تحذيره عليه السلام من الوباء والقدوم على بلد هو فيه ا هـ.

قال الأصل، وهذا حق فإن عوائد الله إذا دلت على شيء وجب اعتقاده كما نعتقد أن الماء مر وإلى آخر ما تقدم والمرض في قوله عليه السلام: «**لا يحل على المرض المصح هو صاحب الماشية المريضة**» والمصح هو صاحب الماشية الصحيحة قال ابن دينار: ومعنى المرض الصح بإيراد ماشية على ماشيته، فيؤذيه بذلك فنسخ بقوله لا عدوى، وقيل معناه لا يحل المجذوم محل الصحيح معه يؤذيه وإن كان لا يعدي، فالنفس تكرهه فهو من باب إزالة الضرر لا من العدوى، وقيل هو ناسخ لقوله عليه الصلاة والسلام لا عدوى ا هـ.

قال الأصل ومن هذا القسم الشؤم الوارد في الأحاديث ففي الصحيح أنه قال عليه السلام: إنما الشؤم في ثلاث الدار والمرأة والفرس وفي بعضها إن كان الشؤم في شيء ففي الدار وامرأة والفرس قال صاحب المنتقى فيحتمل أن يكون معناه كما قال بعض العلماء إن كان الناس يعتقدون الشؤم، فإنما يعتقدونه في هذه الثلاثة أو إن كان الشؤم واقعاً في نفس الأمر ففي هذه الثلاث.

سكناها والعدد كثير، والمال وافر فقل العدد وذهب المال. فقال ﷺ: **«دعوها ذميمة»**. وعن عائشة أنها قالت: إنما تحدث رسول الله عن أقوال الجاهلية في الثلاث. قال الباجي: ولا يبعد أن يكون ذلك عادة، وفي الموطأ قال عليه السلام: **«لا عدوى ولا هام ولا صفر ولا يحل الممرض على المصح وليحل المصح حيث شاء»**.

قال الباجي: قال ابن دينار: لا يعدي مريض مريضاً خلافاً لما كانت العرب تعتقده، فبين عليه السلام أن ذلك من عند الله تعالى ولا هامة. قال مالك: معناه لا تطير بالهامة كانت العرب تقول: إذا وقعت هامة على بيت خرج منه ميت، وقيل معناه: أن العرب كانت تقول: إذا قتل أحد خرج من رأسه طائر لا يزال يقول اسقوني حتى يقتل قاتله، فعلى الأول يكون الخبر نهياً، وعلى الثاني يكون تكذيباً، ولا صفر هو النسيء التي كانت الجاهلية تحرم فيه صفر لتبيح به المحرم، وقيل: كانت الجاهلية تقول: هو داء في الجوف يقتل. قال عليه السلام: **«لا يموت إلا بأجله والممرض صاحب الماشية المريضة والمصح صاحب الماشية الصحيحة»**. قال ابن دينار: ومعنى الممرض المصح بإيراد ماشية على ماشية فيؤذيه بذلك، فنسخ بقوله: لا عدوى. وقيل: معناه لا يحل المجذوم محل الصحيح معه يؤذيه وإن كان لا يعدي، فالنفس تكرهه فهو من باب إزالة الضرر لا من العدوى، وقيل: هو ناسخ لقوله عليه الصلاة والسلام: **«لا عدوى»**.

. . . .

وقيل: أخبر رسول الله بذلك أولاً مجملاً ثم أخبر به واقعاً في الثلاث.

فلذلك أجمل ثم فصل، وجزم كما أنه ﷺ أخبر بالدجال أولاً مجملاً ثم أخبر به مفصلاً على حسب ما ورد الوحي به فقال عليه السلام: أن يخرج.

وأنا فيكم فأنا حجيجه وإن لم أكن فيكم، فالمرء حجيج نفسه، والله سبحانه خليفتي عليكم.

ثم قال عليه السلام: إن الدجال إنما يخرج في آخر الزمان.

وكذلك سئل عليه السلام عن أكل الضب، فقال أنه قد مسخت أمة من الأمم وأخشى أن يكون منهم، أو ما هذا معناه، ثم أخبر أن الممسوخ لم يعقب فقد أخبر بالمسخ أولاً مجملاً ثم أخبر به مفصلاً وهو كثير في السنة فتنبه لهذه القاعدة، فبها يحصل لك الجمع بين كثير من الأحاديث، ولا مانع أن يجري الله تعالى عادته بجعل هذه الثلاثة أحياناً سبباً للضرر ففي الصحيح أنه عليه السلام قيل له يا رسول الله دار سكناها والعدد كثير، والمال وافر فقل العدد، وذهب المال فقال ﷺ: **«دعوها ذميمة»** وعن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: إنما تحدث رسول الله عن أقوال الجاهلية في الثلاث قال الباجي، ولا يبعد أن يكون ذلك عادة اهـ واختلف في الهامة وصفر في قوله ﷺ من حديث الموطأ، لا عدوى ولا هامة، ولا صفر الخ.

هل هما من هذا القسم، أم لا قال الباجي: ولا هامة قال مالك: معناه لا تطير بالهامة كانت العرب تقول إذا وقعت هامة على بيت خرج منه ميت، وقيل معناه أن العرب كانت تقول إذا قتل أحد خرج من رأسه طائر، لا يزال يقول أسقيني حتى يقتل قاتله فعلى الأول يكون الخبر نهياً، وعلى الثاني تكذيباً، ولا

(الفرق السابع والستون والمائتان بين قاعدة الطيرة، وقاعدة الفأل الحلال المباح، والفأل الحرام)

أما التطير والطيرة فقد تقدمت حقيقتهما وأحكامهما.

وأما الفأل فهو ما يظن عنده الخير عكس الطيرة، والتطير غير أنه تارة يتعين للخير وتارة للشر، وتارة متردداً بينهما فالمتعين للخير مثل الكلمة الحسنة يسمعها الرجل من غير قصد نحو يا فلاح يا مسعود، ومنه تسمية الولد والغلام بالاسم الحسن حتى متى سمع استبشر القلب، فهذا فأل حسن مباح مقصود، وقد ورد في الصحيح أنه عليه السلام حول أسماء مكروهة من أقوام كانوا في الجاهلية بأسماء حسنة، فهذان القسمان هما الفأل المباح، وعليهما يحمل قولهم: أنه عليه السلام كان يحب الفأل الحسن، وأما الفأل الحرام. فقد قال الطرطوشي في تعليقه: أن أخذ الفأل من المصحف، وضرب الرمل والقرعة والضرب بالشعير وجميع هذا النوع حرام لأنه من باب الاستقسام بالأزلام، والأزلام أعواد كانت في الجاهلية مكتوب على أحدهما افعل، وعلى الآخر لا تفعل وعلى الآخر غفل، فيخرج أحدهما فإن وجد عليه افعل أقدم على حاجته التي يقصدها، أو لا تفعل أعرض عنها واعتقد أنها ذميمة، أو خرج المكتوب عليه غفل أعاد الضرب، فهو يطلب قسمه من الغيب

صفر هو النسيء التي كانت الجاهلية تحرم فيه صفر لتبيح به المحرم، وقيل كانت الجاهلية تقول هو داء في الجوف يقتل قال عليه السلام: لا يموت إلا بأجله ا هـ.

هذا تهذيب كلام الأصل وصححه ابن الشاط مع زيادة والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السابع والستون، والمائتان بين قاعدة الطيرة، وقاعدة الفأل الحلال المباح والفأل الحرام)

وهو أن بين الطيرة والفأل التباين الكلي.

وذلك أنه قد تقدمت حقيقة التطير والطيرة، وأحكامها.

وأما الفأل فهو ما يظن عنده الخير عكس الطيرة، والتطير فإن ما يتطير، ويتشاءم به لرؤية أو سماع هو ما يظن عنده السوء، والشر ففي العزيزي على الجامع الصغير عند قوله ﷺ من الحديث الذي رواه ابن ماجه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، وإذا تطيرتم فامضوا وعلى الله فتوكلوا أي وإذا خرجتم لنحو سفر أو عزمتم على فعل شيء فتشاءمتم به لرؤية أو سماع ما فيه كراهة، فلا ترجعوا وفوضوا أموركم إلى الله تعالى لا إلى غيره، والتجؤوا إليه في دفع شر ما تطيرتم به ا هـ.

قلت ولا ينافيه ما في الموطأ، وغيره إن رسول الله ﷺ لما دخل خيبر وأبصر مسحاة وزنبيلاً قال: الله أكبر خربت خيبر إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين لما تقدم توضيحه، فلا تغفل ما ذكر من كون الفأل، والطيرة متباين تبايناً كلياً هو صريح قول صاحب المختار الفأل أن يكون الرجل مريضاً، فيسمع آخر يقول: يا سالم أو يكون طالباً، فيسمع آخر يقول يا واجد يقال: تفاءل بكذا بالتشديد، وفي الحديث

بتلك الأعواد فهو استقسام أي طلب القسم الجيد يتبعه، والرديء يتركه، وكذلك من أخذ الفأل من المصحف أو غيره إنما يعتقد هذا المقصد إن خرج جيداً اتبعه، أو ردياً اجتنبه فهو عين الاستقسام بالأزلام الذي ورد القرآن بتحريمه فيحرم، وما رأيته حكى في ذلك خلافاً، والفرق بينه وبين القسم الذي تقدم الذي هو مباح أن هذا متردد بين الخير والشر، والأول متعين للخير فهو يبعث على حسن الظن بالله تعالى، فهو حسن لأنه وسيلة للخير، والثاني بصدد أن يبين سوء الظن بالله تعالى فحرم لذلك، وهو يحرم لسوء الظن بغير سبب تقتضيه عادة فيلحق بالطيرة، فهذا هو تلخيص الفرق بين التطير، والفأل المباح والفأل الحرام.

كان يحب الفأل ويكره الطيرة ا هـ بلفظه لكن ومقتضى قولهم أنه ﷺ كان يحب الفأل الحسن إن الفأل أعم مطلقاً من الطيرة وأنه عبارة عما يظن عنده الخير أو الشر، وذلك أنه تارة يتعين للخير، وتارة للشر وتارة يتردد بينهما فالمتعين للخير مثل الكلمة الحسنة يسمعها الرجل من غير قصد نحو يا فلاح يا مسعود ومنه تسمية الولد، والغلام بالاسم الحسن حتى متى سمع استبشر القلب، ومثل المنظر الحسن يراه الرجل من غير قصد فيستبشر به ومنه إرسال الرسول الحسن الوجه لقضاء الحوائج، وطلب الحوائج ممن كان حسن الوجه أملاً في قضائها، وفي الحديث اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه، وعقده الصرصري رحمه الله تعالى بقوله:

ألا يا رسول الإله الي ... هدانا به الله في كل تيه
سمعت حديثاً من المسندات ... يسر فؤاد النبيل النبيه
وإنك قد قلت فيه اطلبوا الحـ ... ـوائج عند حسان الوجوه
ولم أر أحسن من وجهك الـ ... ـكريم فجدلي بما أرتجيه

فهذا فائل حسن مباح مقصود والمتعين للشر مثل الكلمة القبيحة يسمعها الرجل من غير قصد نحو يا خيبة يا ويل، ومنه كراهة تسمية الولد والغلام بالاسم القبيح فمن ثم ورد في الصحيح أنه عليه السلام حول أسماء مكروهة من أقوام كانوا في الجاهلية بأسماء حسنة وخرج مالك في الموطى عن يحيى ابن سعيد أن عمر بن الخطاب قال لرجل ما اسمك: فقال جمرة، فقال ابن من، قال ابن شهاب قال: ممن قال الحرة قال أين مالك قال بحرة النار قال بأيها قال بذات لظى قال عمر أدرك أهلك فقد احتقروا قال: فكان كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ومثل المنظر القبيح يراه المرؤ من غير قصد فيتشاءم به كما تقدم أنه ﷺ لما دخل خيبر ورأي زنبيلاً ومسحاة قال: الله أكبر خربت خيبراً أنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء ضباح المنذر أن ومنه كراهة إرسال الرسول الوحش لقضاء الحوائج وكراهة طلب الحوائج ممن كان قبيح الوجه حذراً من عدم قضائها، فهذا قال قبيح مباح والمتردد بينهما هو الفائل الحرام الذي بينه الطرطوشي في تعليقه فقال: إن أخذ الفأل من المصحف وضرب الرمل والقرعة والضرب بالشعير، وجميع هذا النوع حرام لأنه من باب الاستسقام بالأزلام لأزلام أعواد كانت في الجاهلية مكتوب على أحدها أفعل وعلى الآخر لا تفعل وعلى الآخر غفل، فيخرج أحدها فإن وجد عليه أفعل أقدم على حاجته التي يقصدها أو لا تفعل عرض عنها واعتقد أنها ذميمة أو خرج المكتوب عليها غفل اعاد الضرب فهو يطلب قسمه من الغيب بتلك الأعواد فهو استقسام أي طلب القسم الجيد يتبعه والردي يتركه.

(الفرق الثامن والستون والمائتان بين قاعدة الرؤيا التي تجوز تعبيرها، وقاعدة الرؤيا التي لا يجوز تعبيرها)

قال صاحب القبس: تقول العرب: رأيت رؤية إذا عاينت ببصرك ورأيت رأياً إذا اعتقدت بقلبك، ورأيت رؤيا بالقصر إذا عاينت في منامك، وقد تستعمل في اليقظة. (قلت): قال الله سبحانه: ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس﴾ [الإسراء، ٦٠] والجمهور على أنها في اليقظة.

قال الكرماني في كتابه الكبير: الرؤيا ثمانية أقسام سبعة منها لا تعبر، وواحدة فقط تعبر، والسبعة أربعة منها نشأت عن الأخلاط الأربعة الغالبة على مزاج الرائي، فمن غلب عليه خاطر أي ما يناسبه، فمن غلبت عليه السوداء رأى الألوان السود، والأشياء المحرقة والطعوم الحامضة لأنه طعم السوداء، ويعرف ذلك بالأدلة الطيبة الدالة على غلبة ذلك الخلط على ذلك الرائي، ومن غلبت عليه الصفراء رأى الألوان الصفر، والطعوم المرة والسموم والحرور والصواعق ونحو ذلك، ومن غلب عليه الدم يرى الألوان الحمر، والطعوم الحلوة وأنواع الطرب لأن الدم مفرح حلو، والصفراء مسخنة مرة، ومن غلب عليه البلغم رأى الألوان البيض، والأمطار والمياه والثلج.

. . . .

وكذلك من أخذ الفأل من المصحف أو غيره إنما يعتقد هذا المقصد إن خرج جيداً اتبعه أو ردياً اجتنبه فهو عين الاستقسام بالأزلام الذي ورد القرآن بتحريمه فيحرم ا هـ قال الأصل وما رايته يعين الطرطوشي حكى في ذلك خلافاً والفرق بينه وبين ما هو متعين للخير أو للشر هو أن تحريمه لما فيه من سوى الظن بالله تعالى بغير سبب تقتضيه عادة ربانية فالحق بالطيرة وإباحة المتعين للخير لأنه وسيلة للخير من حيث أنه يبعث على حسن الظن بالله تعالى وإباحة المتعين للشر لأنه، وإن كان وسيلة للشر وسوء ظن بالله تعالى إلا أنه بسبب تقتضيه عادة الله تعالى، وقد تقدم أن عوائد الله إذا دلت على شيء وجب اعتقاده.

فهذا هو تلخيص الفرق بين التطير والفأل المباح، والفأل الحرام هذا توضح وتنقيح ما في الأصل وصححه ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن والستون والمائتان بين قاعدة الرؤيا التي يجوز تعبيرها وقاعدة الرؤيا التي لا يجوز تعبيرها)

وهو الرؤيا المنامية كما قال الكرماني في كتابه الكبير ثمانية أقسام سبعة منها لا تعبر وواحدة منها تعبر فأما السبعة فأحدها وثانيها وثالثها ورابعها ما نشأت عن الأخلاط، الأربعة الغالبة على مزاج الرائي المعروف غلبة خلط منها عليه بالأدلة الظبية السالة على تلك الغلبة فمن غلب عليه السوداء رأى الألوان السود، والأشياء المحرقة، والطعوم الحامضة لأنه طعم السوداء ومن غلبت عليه الصفراء رأى الألوان الصفرط لطعوم المرة، والسموم والحرور والصواعق، ونحو ذلك لأن الصفراء مسخنة مرة ومن غلب عليه الدم يرى الألوان الحمر، والطعوم الحلوة، وأنواع الطرب لأن الدم مفرح حلو، ومن غلب عليه

(القسم الخامس) ما هو من حديث النفس، ويفهم ذلك بجولاته في اليقظة وكثرة الفكر فيه، فيستولي على النفس فتتكيف به فيراه في النوم (القسم السادس) ما هو من الشيطان، ويعرف بكونه فيه حث على أمر تنكره الشريعة، أو بأمر معروف جائز غير أنه يؤدي إلى أمر منكر. كما إذا أمره بالتطوع بالحج فتضيع عائلته، أو يعق بذلك أبويه.

(القسم السابع) ما كان فيه احتلام. (القسم الثامن) هو الذي يجوز تعبيره، وهو ما خرج عن هذه، وهو ما ينقله ملك الرؤيا من اللوح المحفوظ، فإن الله عزّ وجلّ وكل ملكاً باللوح المحفوظ ينقل لكل أحد ما يتعلق به من اللوح المحفوظ من أمر الدنيا، والآخرة من خير أو شر لا يترك من ذلك شيئاً علمه من علمه وجهله من جهله ذكره من ذكره، ونسيه من نسيه، وهذا هو الذي يجوز تعبيره، وما عداه لا يعبر، وفي الفرق سبع مسائل.

(المسألة الأولى) خرج مالك في الموطأ أن رسول الله ﷺ قال: **«الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»**. قال صاحب المنتقى: قال جماعة من العلماء: معناه أن مدة نبوته ﷺ كانت ثلاثاً وعشرين سنة منها ستة أشهر نبوة بالرؤيا، فأول ما بديء به عليه السلام الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح، ونسبة ستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة جزء من ستة وأربعين جزءاً.

وقيل: أجزاء من النبوة لم يطلع عليها أحد، وروى جزء من خمسة وأربعين، وروي من

....

البلغم رأى الألوان البيض، والأمطار والمياه، والثلج **(وخامسها)** ما هو من حديث النفس، ويفهم ذلك بجولاته في اليقظة، وكثرة الفكر فيه فيستولي على النفس.

فتتكيف به فيراه في النوم وسادسها ما هو من الشيطان، ويعرف بكونه فيه حث على أمر تنكره الشريعة أو على أمر معروف جائز يؤدي إلى أمر منكر كما إذا أمره بالتطوع بالحج فتضيع عائلته أو يعق بذلك أبويه وسابعها ما كان فيه احتلام **(والقسم الثامن)** الذي يجوز تعبيره هو ما خرج عن هذه السبعة، وهو ما ينقله ملك الرؤيا من اللوح المحفوظ فإن الله عزّ وجلّ، وكل ملكاً باللوح المحفوظ ينقل لكل أحد ما يتعلق به من اللوح المحفوظ من أمر الدنيا والآخرة من خير أو شر لا يترك من ذلك شيئاً علمه من علمه وجهله من جهله ذكره من ذكره، ونسيه من نسيه ا هـ **(تنبيهان الأول)** قال صاحب القبس تقول العرب رأيت رؤية إذا عاينت ببصرك، ورأيت رأياً إذا اعتقدت بقلبك ورأيت رؤيا بالقصر إذا عاينت في منامك، وقد تستعمل في اليقظة ا هـ.

قال الأصل والجمهور على إن الرؤيا في قوله تعالى ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس في اليقظة﴾ [الإسراء، ٦٠] ا هـ قلت: قال: الجلال السيوطي.

وما جعلنا الرؤيا التي أريناك عياناً ليلة الإسراء إلا فتنة للناس أهل مكة إذ كذبوبها، وارتد بعضهم لما أخبرهم بها ا هـ.

وفي الجمل عن الكرخي`وما جعلنا الرؤيا في المعراج، وعلى اليقظة فهي بمعنى الرؤية فتسميتها رؤيا لوقوعها بالليل وسرعة تقضيها كأنها منام ا هـ.

سبعين، فيحتمل أن يكون ذلك اختلافاً في الرؤيا فيحمل الأول على الجلية، وإلا كثر من العدد على الرؤيا الخفية، أو تكون الستة والأربعون هي المبشرة، والسبعون هي المحزنة، والمخوفة لقلة تكرره، ولما يكون جنسه من الشيطان وفي القبس روى أيضاً خمسة وستون جزءاً من النبوة وخمسة وأربعون، فاختلفت الأعداد لأنها رؤيا النبوة لا نفس النبوة، وجعلت بشارات بما أعطاه الله من فضله جزءاً من سبعين في الابتداء ثم زاد حتى بلغ خمساً وأربعين.

قال وتفسيرها بمدة رسول الله ﷺ باطل لأنه مفتقر لنقل صحيح، ولم يوجد. قال: الأحسن قول الإمام الطبري، عالم القرآن والسنّة: أن نسبة هذه الأعداد إلى النبوة إنما هو بحسب اختلاف الرائي، فرؤيا الرجل الصالح على نسبته، والذي دون درجته دون ذلك. وقوله عليه السلام: **«لم يبق بعدي من النبوة إلا الرؤيا الصالحة»** حض على نقلها، والاهتمام بها ليبقى لهم بعده عليه السلام جزء من النبوة فبشر بذلك أمته، ولا يعبر الرؤيا إلا من يعلمها، ويحسنها وإلا فليترك، وسئل مالك رحمه الله تعالى أيفسر الرؤيا كل أحد؟ قال: أبالنبوة يلعب قيل له: أيفسرها على الخير وهي عنده على الشر لقول من يقول: الرؤيا على ما أولت؟ فقال: الرؤيا جزء من أجزاء النبوة أفيتلاعب بأمر النبوة، وفي الموطأ الرؤيا

. . . .

قال المحلي على جمع الجوامع واختلف في وقوع رؤيته تعالى في اليقظة له ﷺ: ليلة المعراج والصحيح نعم ا هـ قال العطار عليه، وهو قول ابن عباس وجماعة من الصحابة وأجيب عما رواه مسلم عن أبي ذر سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك قال رأيت نوراً، وفي رواية نور أني أراه برفع نور على الفاعلية بمحذوف وفتح همزة أني وتشديد نونها بمعنى كيف أي حجبني نور كيف أراه أي الله تعالى بأنها ليست صريحة في عدم الرؤية، وعلى تقدير صراحتها فأبو ذر نافٍ وغيره مثبت، والمثبت مقدم على النافي ا هـ المراد **(التنبيه الثاني)** خرج مالك في الموطأ إن رسول الله ﷺ قال: **«الرؤيا الصالحة من الله والحلم»** من الشيطان فإن رأى أحدكم الذي يكرهه فليتفل عن يساره ثلاث مرات إذا استيقظ، وليتعوذ بالله من شرها فإنها لن تضره إن شاء الله تعالى قال الباجي قال: ابن وهب يقول في الاستعاذة إذا نفث عن يساره أعوذ بمن استعاذت به ملائكة الله ورسله من شر ما رأيت في منامي هذا أن يصيبني منه شيء أكرهه ثم يتحول على جانبه الأخر ا هـ الرؤيا الصالحة يحتمل أن يريد بها المبشرة أو الصالحة، والحلم يحتلم أن يريد به ما يحزن أو الكاذبة يخيل بها ليفرح أو يحن قال ابن رشد في المقدمات الفرق بين رؤيا الأنبياء وغيرهم إن رؤيا غيرهم إذا أخطأ في تأويلها لا تخرج كما أولت ورؤيا غير الصالح لا يقال فيها جزء من النبوة.

وإنما يلهم الله تعالى الرائي التعوذ إذا كانت من الشيطان أو قدر أنه لا تصيبه وإن كانت من الله تعالى فإن شر القدر قد يكون وقوعه موقوفاً على عدم الدعاء ا هـ **(وصل في ثمان مسائل)** تتعلق بالرؤيا **(المسألة الأولى)** خرج مالك في الموطأ إن رسول الله ﷺ قال: **«الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح»** جزء من ستة وأربعين جزأ من النبوة قال الباجي في المنتقى قال جماعة من العلماء معناه أن مدة نبوته ﷺ كانت ثلاثاً وعشرين سنة منها ستة أشهر نبوة بالرؤيا فأول ما بدىء به عليه السلام الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا

الصالحة من الله، والحلم من الشيطان فإن رأى أحدكم الشيء يكرهه فليتفل يساره ثلاث مرات إذا استيقظ، وليتعوذ بالله من شرها فإنها لن تضره إن شاء الله تعالى.

قال الباجي: فيحتمل أن يريد بالرؤيا الصالحة المبشرة، ويحتمل الصادقة من الله تعالى ويريد بالحلم ما يحزن، ويحتمل أن يريد به الكاذب يخيل به ليفرح أو يحزن، قال ابن وهب: يقول في الاستعاذة: إذا نفث عن يساره أعوذ بمن استعاذت به ملائكة الله ورسله من شر ما رأيت في منامي هذا أن يصيبني منه شيء أكرهه، ثم يتحول على جانبه الآخر. قال ابن رشد في المقدمات: الفرق بين رؤيا الأنبياء وغيرهم أن رؤيا غيرهم إذا أخطأ في تأويلها لا تخرج كما أولت، ورؤيا غير الصالح لا يقال فيها: جزء من النبوة، وأنما يلهم الله تعالى الرائي التعوذ إذا كانت من الشيطان، أو قدر أنها لا تصيبه، وإن كانت من الله تعالى فإن شر القدر قد يكون وقوعه موقوفاً على عدم الدعاء. (المسألة الثانية) قال صاحب القبس: قال صالح المعتزلي: رؤيا المنام هي رؤية العين. وقال آخرون: هي رؤية بعينين في القلب يبصر بهما، وأذنين في القلب يسمع بهماه، وقالت المعتزلة: هي تخاييل لا حقيقة لها ولا دليل فيها، وجرت المعتزلة على أصولها في تخييلها على العادة في إنكار أصول الشرع في الجن وأحاديثها والملائكة وكلامها، وأن جبريل عليه السلام لو كلم النبي ﷺ بصوت لسمعه الحاضرون.

. . . .

إلا جاءت كفلق الصبح، ونسبة ستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة جزء من ستة وأربعين جزءاً وقيل أجزاء من النبوة لم يطلع عليها أحد وروى جزء من خمسة وأربعين وروى من سبعين فيحتمل أن يكون ذلك اختلافاً في الرؤيا، فيحمل الأول على الجلية، والأكثر من العدد على الرؤيا الخفية أو تكون الستة والأربعون هي المبشرة والسبعون هي المحزنة والمخوفة لقلة تكرره ولما يكون جنسه من الشيطان ا هـ.

قال الزرقاني وما قاله جماعة من العلماء من أن معناه أن مدة ثبوته الخ قال ابن بطال بعيد من وجهين أحدهما أنه اختلف في قدر المدة التي بعد البعثة والثاني أنه يبقي حديث سبعين جزءاً لا معنى له، وقال الخطابي هذا، وإن كان وجهاً تحمله قسمة الحساب، والعدد فأول ما يجب على قائله أن يثبت ما ادعاه خبراً، ولم نسمع فيه أثراً ولا ذكر مدعيه فيه خبر فكأنه قاله على سبيل الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، وليس كل ما خفي علينا علمه يلزمنا حجته كأعداد الركعات وأيام الصيام ورمي الجمار فأنا لا نصل من علمها إلى أمر يوجب حصرها تحت أعدادها، ولم يقع ذلك في موجب اعتقادنا للزومها قال: ولئن سلمنا أن هذه المدة محسوبة من أجزاء النبوة لكنه يلحق بها سائر الأوقات التي أوحى إليه فيها مناماً في طول المدة كرؤيا أحد ودخول مكة، فتلفق من ذلك مدة أخرى تزاد في الحساب، فتبطل القسمة التي ذكرها وأجيب عن هذا بأن المراد على تقرير الصحة، وحي المنام المتتابع فما وقع في غضون وحي اليقظة يسير بالنسبة إلى وحي اليقظة، فهو مغمور في جانب وحيها فلم تعتبر به، وقد ذكروا مناسبات غير ذلك يطول ذكرها ا هـ.

وقول الباجي وروى جزء من خمسة وأربعين الخ قال الزرقاني جملة الروايات عشر المشهور، وهو ما في

وأما أصحابنا فلهم أقوال ثلاثة: قال القاضي: هي خواطر واعتقادات، وقال الأستاذ أبو بكر: هي أوهام، وهو قريب من الأول، وقال الأستاذ أبو إسحق: هي إدراك بأجزاء لم تحلها آفة النوم، فإذا رأى الرائي أنه بالمشرق وهو بالمغرب أو نحوه فهي أمثلة جعلها الله تعالى دليلاً على تلك المعاني كما جعلت الحروف والأصوات، والرقوم للكتابة دليلاً على المعاني، فإذا رأى الله تعالى أو النبي ﷺ فهي أمثلة تضرب له بقدر حاله، فإن كان موحداً رآه حسناً أو ملحداً رآه قبيحاً، وهو أحد التأويلين في قوله عليه السلام: **«رأيت ربي في أحسن صورة»**. قال بعض العلماء: قال لي بعض الأمراء: رأيت البارحة النبي ﷺ في أشد ما يكون من السواد. فقلت له: ظلمت الخلق وغيرت الدين.

قال النبي ﷺ: **«الظلم ظلمات يوم القيامة»** فالتغيير فيك لا شك فيه، وكان متغيراً علي وعنده كاتبه وصهره وولده، فأما الكاتب فمات، وأما الآخران فتنصرا، وأما هو فكان مستنداً فجلس على نفسه وجعل يتعذر، وكان آخر كلامه وددت أن أكون حمياً لنخلات أعيش بها بالثغر. قلت له: وما ينفعك أنا أقبل أنا عذرك، وخرجت فوالله ما توقفت لي عنده بعد حاجة.

(المسألة الثالثة) قال الأستاذ أبو إسحق: الإدراك يضاده النوم اتفاقاً، والرؤيا إدراك المثل كما تقدم فكيف تجتمع مع النوم؟ وأجاب بأن النفس ذات جواهر، فإن عمها النوم فلا

....

أكثر الأحاديث من ستة وأربعين وفي مسلم من حديث أبي هريره جزء من خمسة وأربعين، وله أيضاً عن ابن عمر جزء من سبعين جزءاً، وللطبراني عنه من ستة وسبعين وسنده ضعيف، وعن ابن عبد البر عن ثابت عن أنس جزء من ستة وعشرين وعند ابن جرير عن ابن عباس جزء من خمسين وللترمذي عن أبي رزين جزء من أربعين ولابن جرير عن عبادة جزء من أربعة وأربعين وابن النجار عن ابن عمر جزء من خمس وعشرين ووقع في شرح مسلم للنووي وفي رواية عبادة من أربع وعشرين قال الحافظ: ويمكن الجواب عن اختلاف الأعداد بأنه بحسب الوقت الذي حدث فيه ﷺ بذلك كأن يكون لما أكمل ثلاث عشرة سن بعد مجيء الوحي إليه حدث بأن الرؤيا جزء من ستة وعشرين أنت ثبت الخبر بذلك وذلك وقت الهجرة ولما أكمل عشرين حدث بأربعين.

ولما أكمل اثنين وعشرين حدث أربعة وأربعين ثم بعدها بخمسة وأربعين، ثم حدث بستة وأربعين في آخر حياته وما عدا ذلك من الروايات فضعيف ورواية خمسين يحتمل جبرالكسر والسبعين للمبالغة وعبر بالنبوة دون الرسالة لأنها تزيد بالتبليغ بخلاف النبوة فاطلاع على بعض الغيب.

وكذلك الرؤيا فإن قال قائل فإذا كانت جزءاً من النبوة يكون للكافر منها نصيب كرؤيا صاحبي السجن مع يوسف ورؤيا ملكهم وغير ذلك.

وقد ذكر إن جالينوس عرض له ورم في المحل الذي يتصل منه بالحجاب فأمره الله في المنام بقصد العرق الضارب من كفه اليسرى، فبرأ أجيب بأن الكافر، وإن لم يكن محلاً لها فلا يمتنع أن يرى ما يعود عليه بخير في دنياه كما إن كل مؤمن ليس محلاً لها ثم لا يمتنع رؤيته ما يعود عليه بخير دنيوي فإن الناس

إدراك ولا منام وإن قام عرض النوم ببعضها أمكن قيام إدراك المنام بالبعض الآخر، ولذلك أن أكثر المنامات آخر الليل عند خفة النوم.

(المسألة الرابعة) تقدم أن المدرك إنما هو المثال، وبه خرج الجواب عن كون رسول الله ﷺ يرى في الآن الواحد في مكانين، فإن المرئي في المكانين مثالان، فلا إشكال إذا تعددت المظروفات بتعدد الظروف إذ المشكل أن يكون في مكانين في زمان واحد وأجاب الصوفية بأنه عليه السلام كالشمس ترى في أماكن عدة وهي واحدة، وهو باطل فإنه عليه السلام يراه زيد في بيته، ويراه عمرو بجمله في بيته أو داخل مسجده، والشمس إنما ترى من أماكن عدة، وهي في مكان واحد، فلو ريئت داخل بيت بجرمها استحال رؤية جرمها في داخل بيت آخر، وهو الذي يوازن رؤية رسول الله ﷺ في بيتين أو مسجدين، والإشكال لم يرد رؤيته عليه السلام من مواضع عدة، وهو في مكان واحد.

إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته عليه السلام؟ فأين أحدهما من الآخر؟ مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال. فلا يتجه الجواب إلا بأن المرئي مثاله عليه السلام لا ذاته، وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غيره إنما يرى مثاله لا هو بذاته، وبه يظهر معنى قوله عليه السلام: **«من رآني فقد رآني حقاً فإن الشيطان لا يتمثل بي»** وأن التقدير من رأى مثالي فقد رآني حقاً فإن

. . . .

في الرؤيا ثلاث درجات الأنبياء رؤياهم كلها صدق، وقد يقع فيها ما يحتاج إلى تعبير والصالحون والغالب على رؤياهم الصدق، وقد يقع فيها ما يحتاج إلى تعبير والصالحون ولغالب على رؤياهم الصدق، وقد يقع فيها ما لا يحتاج إلى تعبير وما عداهم يقع في رؤياهم الصدق، والأضغاث وهم ثلاثة مستورون فالغالب استواء الحال في حقهم وفسقة، والغالب على رؤياهم الأضغاث، ويقل فيها الصدق وكفار ويندر فيها الصدق جداً ويرشد لذلك خبر مسلم مرفوعاً وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثٌ ا هـ.

وفي القبس روى أيضاً خمسة وستون جزءاً من النبوة، وخمسة وأربعون فاختلفت الأعداد لأنها رؤيا النبوة لا نفس النبوة، وجعلت بشارات بما أعطاه الله من فضله جزءاً من سبعين في الابتداء، ثم زاد حتى بلغ خمساً وأربعين قال: وتفسيرها بمدة رسول الله ﷺ باطل لأنه مفتقر لنقل صحيح، ولم يوجد قال: والأحسن قول الإمام الطبري عالم القرآن، والسنّة أن نسبة هذه الأعداد إلى النبوة إنما هو بحسب اختلاف الرائي فرؤيا الرجل الصالح على نسبته والذي دون درجته دون ذلك، وقوله عليه السلام: **«لم يبق بعدي من النبوة إلا الرؤيا الصالحة»** حض على نقلها والاهتمام بها ليبقى لهم بعده عليه السلام جزء من النبوة، فبشر بذلك أمته ولا يعبر الرؤيا إلا من يعلمها، ويحسنها وإلا فليترك وسئل مالك رحمه الله تعالى أيفسر الرؤيا كل أحد قال أبا لنبوة يلعب قيل له أيفسرها على الخير، وهي عنده على الشر لقول من يقول الرؤيا على ما أولت فقال: الرؤيا جزء من أجزاء النبوة أفيتلاعب بأمر النبوة ا هـ.

والله أعلم **(المسألة الثانية)** قال صاحب القبس لأصحابنا أهل السنّة: في رؤيا المنام ثلاثة أقوال فقال القاضي: هي خواطر واعتقادات وقال الأستاذ أبا إسحق هي إدراك بأجزاء لم تحلها آفة النوم فإذا رأى

الشيطان لا يمتثل بمثالي، وأن الخبر إنما يشهد بعصمة المثال عن الشيطان، ونص الكرماني في كتابه الكبير في تأويل الرؤيا أن الرسل والكتب المنزلة والملائكة أيضاً كذلك معصومة عن تمثل الشيطان بمثلها، وما عدا ذلك من المثل يمكن أن يكون حقاً، ويمكن أن يكون من قبل الشيطان، وأنه تمثل بذلك المثال.

(المسألة الخامسة) قال العلماء: إنما تصح رؤية النبي عليه السلام لأحد رجلين أحدهما صحابي رآه فعلم صفته فانطبع في نفسه مثاله، فإذا رآه جزم بأنه رأى مثاله المعصوم من الشيطان فينتفي عند اللبس والشك في رؤيته عليه السلام، وثانيهما رجل تكرر عليه سماع صفاته المنقولة في الكتب حتى انطبعت في نفسه صفته عليه السلام، ومثاله المعصوم كما حصل ذلك لمن رآه، فإذا رآه جزم برؤية مثاله عليه السلام كما يجزم به من رآه، فينتفي عنه اللبس والشك في رؤيته عليه السلام وأما غير هذين فلا يحصل له الجزم بل يجوز أن يكون رآه عليه السلام بمثاله، ويحتمل أن يكون من تخييل الشيطان، ولا يفيد قول المرئي، لمن يراه: أنا رسول الله، ولا قول من يحضر معه: هذا رسول الله لأن الشيطان يكذب لنفسه ويكذب لغيره، فلا يحصل الجزم إذا تقرر هذا، وأنه لا بدّ من رؤية مثاله المخصوص، فيشكل ذلك بما تقرر في كتب التعبير أن الرائي يراه شيخاً، وشاباً وأسود وذاهب العينين وذاهب اليدين، وعلى أنواع شتى من المثل التي ليست مثاله عليه السلام، فالجواب عن

. . . .

الرائي أنه بالمشرق، وهو بالمغرب أو نحوه فهي أمثلة جعلها الله تعالى دليلاً على تلك المعاني كما جعلت الحروف والأصوات والرقوم للكتابة دليلاً على المعاني فإذا رأى الله تعالى، أو النبي ﷺ فهي أمثلة تضرب له بقدر حاله فإن كان موحداً رآه حسناً أو ملحداً رآه قبيحاً، وهو أحد التأولين في قوله عليه السلام رأيت ربي في أحسن صورة.

قال بعض العلماء قال لي بعض الأمراء رأيت البارحة النبي ﷺ في أشد ما يكون من السواد، فقلت له ظلمت الخلق وغيرت الدين.

قال النبي ﷺ: **«الظلم ظلمات يوم القيامة»** فالتغيير فيه لا شك فيه.

وكان متغيراً علي وعنده كاتبه وصهره وولده فأما الكاتب فمات.

وأما الآخران فتنصرا.

وأما هو فكان مستنداً، فجلس على نفسه، وجعل يتعذر وكان آخر كلامه، وددت أن أكون حياً لنخلات أعيش بها بالثغر قلت: له وما ينفعك أن أقبل أنا عذرك فخرجت فوالله ما توقفت لي عنده بعد حاجة.

وأما المعتزلة فقالوا هي تخاييل لا حقيقة لها ولا دليل فيها، وجرت المعتزلة على أصولها في تخييلها على العادة في إنكار أصول الشرع في الجن وأحاديثها والملائكة وكلامها وأن جبريل عليه السلام لو كلم النبي ﷺ بصوت لسمعه الحاضرون، وقال صالح المعتزلي رؤيا المنام هي رؤية العين وقال آخرون هي رؤية بعينين في القلب يبصر بهما وأذنين في القلب يسمع بهما ا هـ.

هذا أن هذه الصفات صفات الرائي، وأحوالهم تظهر فيه عليه السلام، وهو كالمرآة لهم.
قلت لبعض مشايخي: فكيف يبقي المثال مع هذه الأحوال المضادة له؟ فقال لي: لو كان لك أب شاب تغيبت عنه، ثم جئته فوجدته شيخاً، أو أصابه يرقان أصفر أو يرقان أسود، أو أصابه برص أو جذام أو قطعت أعضاؤه أكنت تشك فيه أنه أبوك؟ قلت: لا. فقال لي: ما ذاك إلا لما ثبت في نفسك من مثاله المتقدم عندك الذي لا تجهله بعروض هذا الصفات له، فكذلك من ثبت عنده في نفسه مثال رسول الله ﷺ هكذا لا يشك فيه مع عروض هذه الأحوال له، ومن لم يكن كذلك لا يثق بأنه رآه عليه السلام، وإذا صح له المثال وانضبط فالسواد يدل على ظلم الرائي، والعمي يدل على عدم إيمانه لأنه إدراك ذاهب، وقطع اليد يدل على أنه يمنع من ظهور الشريعة، ونفوذ أوامرها فإن اليد يعبر بها عن القدرة، وكونه أمرد يدل على الاستهزاء به فإن الشاب يحتقر، وكونه شيخاً يدل على تعظيم النبوة لأن الشيخ يعظم، وغير ذلك من الصفات الدالة على الأحكام المختلفة.

(فرع) فلو رآه عليه السلام فقال له: أن امرأتك طالق ثلاثاً، وهو يجزم بأنه لم يطلقها فهل تحرم عليه لأن رسول الله ﷺ لا يقول: إلا حقاً؟ وقع فيه البحث مع الفقهاء، واضطربت آراؤهم في ذلك بالتحريم وعدمه لتعارض خبره عليه السلام عن تحريمها في النوم، وأخباره في اليقظة في شريعته المعظمة أنها مباحة له والذي يظهر لي أن أخباره عليه

. . . .

بتصرف (**المسألة الثالثة**) قال الأستاذ أبو إسحق الإدراك يضاده النوم اتفاقاً والرؤيا إدراك المثل كما تقدم.

فكيف تجتمع مع النوم وأجاب بأن النفس ذات جواهر فإن عمها النوم فلا إدراك وإن عمها الإدراك فلا منام، وإن قام عرض النوم ببعضها أمكن قيام إدراك المنام بالبعض الآخر، ولذلك إن إكثر المنامات آخر الليل عند خفة النوم اهـ (**المسألة الرابعة**) قال الإمام الغزالي في كتابه المسمى بالمضنون به على غير أهله لعل العالم الذي طبعه قريب من طبع العوام يفهم إن من رأى النبي ﷺ في المنام فقد رأى حقيقة شخصه المودع في روضة المدينة بأن شق القبر وخرج مرتحلاً إلى موضع الرؤية، ولا شك في جهل من يتوهم ذلك فإنه قد يرى ألف مرة في ليلة واحدة في وقت واحد في ألف موضع بأشخاص مختلفة.

فكيف يتصور شخص واحد في مكانين في لحظة واحدة، وكيف يتصور شخص واحد في حالة واحدة بصور مختلفة شيخ، وشاب طويل وقصير الخ.

ويرى على جميع هذه الصور ومن انتهى حمقه إلى هذا الحال فقد انخلع عن ربقة العقل فلا ينبغي أن يخاطب ثم حقق أن المرئي مثال صار واسطة بينه وبينه وذلك إن جوهر النبوة أعني الروح المقدسة الباقية من النبي ﷺ بعد وفاته منزهة عن اللون والشكل والصور، ولكن العبد ذاته بواسطة مثال محسوس من نور وغيره من الصور الجميلة التي تصلح أن تكون مثالاً للجمال الحقيقي المعنوي الذي لا صورة له، ولا لون، ويكون ذلك المثال صادقاً حقاً وواسطة في التعريف.

فقول الرائي رأيت النبي ﷺ في المنام لا بمعنى أني رأيت ذات روحه أو ذات شخصه بل بمعنى أنه

السلام في اليقظة مقدم على الخبر في النوم لتطرق الاحتمال للرائي بالغلط في ضبط المثال، فإذا عرضنا على أنفسنا احتمال طرو الطلاق مع الجهل به، واحتمال طرو الغلط في المثال في النوم وجدنا الغلط في المثال أيسر وأرجح، ومن هو من الناس يضبط المثال على النحو المتقدم إلا أفراد قليلة من الحفاظ لصفته عليه السلام، وأما ضبط عدم الطلاق فلا يختل إلا على النادر من الناس والعمل بالراجح متعين، وكذلك لو قال له: عن حلال أنه حرام أو عن حرام أنه حلال أو عن حكم من أحكام الشريعة. قدمنا ما ثبت في اليقظة على ما رأى في النوم لما ذكرناه. كما لو تعارض خبر أن من أخبار اليقظة صحيحان، فأنا نقدم الأرجح بالسند أو باللفظ أو بفصاحته، أو قلة الاحتمال في المجاز وغيره، فكذلك خبر اليقظة وخبر النوم يخرجان على هذه القاعدة. (المسألة السادسة) رؤية الله تعالى في النوم تصح، ولذلك أحوال (أحدها) أن يراه في النوم على النحو الذي دل عليه المعقول، والمنقول من صفات الكمل، ونعوت الجلال له، والسلامة من الصفات الدالة على الحدوث من الجسمية والتحيز والجهة، فهذا تجوزه في الدنيا كما تجوزه في الآخرة، وتجزم بوقوعه في الآخرة للمؤمنين ولكن من ادعى هذه الحالة وهو من غير أهلها من العصاة، أو من المقصرين كذبناه، أو من الأولياء المتقين لا نكذبه ونسلم له حالة.

وقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام، ١٠٣] فيه تأويلات، وهو عموم يقبل

. . . .

رأى مثاله لا مثله إذا المثل المساوي في جميع الصفات والمثال لا يحتاج فيه إلى المساواة إذا العقل معني لا يماثله غيره مماثلة حقيقية، ولنا أن نضرب الشمس له مثالاً لما بينهما من المناسبة في شيء واحد وهو أن المحسوسات تنكشف بنور الشمس كما تنكشف المعقولات بالعقل، فهذا القدر من المناسبة كاف في المثال ويمثل في النوم السلطان بالشمس، والوزير بالقمر، والسلطان لا يماثل الشمس بصورته ولا بمعناه، ولا الوزير يماثل القمر إذ لا أن السلطان له استعلاء على الكل، ويعم أمره الجميع، والشمس تناسبه في هذا القدر والقمر واسطة بين الشمس والأرض في إفاضة النور كما أن الوزير والسلطان والرعية نور العدل فهذا مثال، وليس بمثل وقال الله تعالى الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة الآية، ولا مماثلة بين نوره وبين الزجاجة، والمشكاة وعبر النبي ﷺ عن اللبن في المنام بالإسلام والحبل بالقرآن وأي مماثلة بين اللبن والإسلام وبين الحبل والقرآن إلا في مناسبة، وهو أن الحبل يتمسك به في النجاة واللبن غذاء الحياة الظاهرة والإسلام غذاء الحياة الباطنة.

فكل من هذه امثال، وليست بمثل اهـ المراد فمن هنا قال الأصل إن جواب الصوفية عن استشكال كون رسول الله ﷺ كيف يرى في مكانين في الآن الواحد بأنه عليه السلام كالشمس ترى في أماكن عدة وهي واحدة باطل فإن الأشكال لم يرد في رؤيته عليه السلام من مواضع عدة، وهو في مكان واحد حتى يصح الجواب عنه بذلك بل إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته عليه السلام مع إتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فأين أحدهما من الآخر فلا يتجه الجواب إلا بأن المرئي مثاله عليه السلام لا ذاته.

التخصيص، وأخبار الولي الموثوق بدينه المبرز في عدالته يصلح لتقوية بعض التأويلات ولتخصيص هذا العام، وخبر العدل مقبول في تخصيص العموم، ونحن نقبل خبر الأولياء في وقوع الكرامات التي هي من خوارق العادات المحصلة للعلوم القطعيات، فكيف في تخصيص العمومات. التي لا تفيد إلا الظن فتأمل هذا!

(وثانيها) أن يراه سبحانه في صورة مستحلية عليه. كمن يقول: رأيته في صورة رجل، أو غير ذلك من الأجسام المستحيلة على الله تعالى، وقد روي عن بعضهم أنه قال: رأيت الله تعالى في صورة فرس، وفهم هذا الرائي أن هذا الجسم من إنسان، وغيره خلق من خلق الله تعالى وأمر وارد من قبله يقتضي حالة من هذا الرائي، ويتقاضاها منه أو يأمره بخير أو ينهاه عن شر ويقول له: أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني، وامتثل أمري ونحو ذلك، فهذه الحالة أيضاً صحيحة جائزة على إطلاق لفظ الله تعالى على هذا الجسم ففي القرآن ﴿وجاء ربك والملك صفا صفاً﴾ [الفجر، ٢٢] فعبر تعالى عن أمره الوارد من قبله باللفظ الخاص بالربوبية على وجه المجاز من باب إطلاق لفظ السبب على المسبب، ولفظ المؤثر على الأثر، وهو مجاز مشهور في لسان العرب، ومسطور في كتب المجاز والحقيقة، وفي التوراة جاء الله من سيناء، وأشرق من ساغين، واستعلن من جبال فاران إشارة إلى التوراة النازلة بطور سيناء والإنجيل النازل بساغين موضع بالشام، والقرآن النازل بمكة واسمها

. . . .

وكذلك كل مرئي من بحر، أو جبل أو آدمي أو غير ذلك إنما يرى مثاله لا هو بذاته وبه يظهر معنى قوله ﷺ من رآني فقد رآني حقاً فإن الشيطان لا يتمثل بي وإن التقدير من رأى مثالي فقد رآني حقاً فإن الشيطان لا يتمثل بمثالي، وإن الخبر إنما يشهد بعصمة المثال عن الشيطان ونص الكرماني في كتابه الكبير في تأويل الرؤيا إن الرسل والكتب المنزلة والملائكة كذلك معصومة عن تمثل الشيطان بمثلها وما عدا ذلك من المثل يمكن أن يكون حقاً.

ويمكن أن يكون من قبل الشيطان، وأنه تمثل بذلك المثال ا هـ **(المسألة الخامسة)** قال العلماء إنما تصح رؤية النبي عليه السلام لأحد رجلين **(أحدهما)** صحابي يرآه فعلم صفته فانطبع في نفسه مثاله فإذا رآه جزم بأنه رأى مثاله المعصوم من الشيطان، فينتفي عنه اللبس والشك في رؤيته عليه السلام وثانيها رجل تكرر عليه سماع صفاته المنقولة في الكتب حتى انطبعت في نفسه صفته عليه السلام، ومثاله المعصوم كما حصل ذلك لمن رآه فإذا رآه جزم برؤيته مثاله عليه السلام، كما يجزم به من رآه فينتفي عنه اللبس، والشك في رؤيته عليه السلام.

وأما غير هذين فلا يحل له الجزم بل يجوز أن يكون رآه عليه السلام بمثاله، ويحتمل أن يكون من تخييل الشيطان، ولا يفيد قول المرئي لمن رآه أنا رسول الله، ولا قول من يحضر معه هذا رسول الله لأن الشيطان يكذب لنفسه.

ويكذب لغيره فلا يحصل الجزم وهذا وإن كان صريحاً في أنه لا بدّ من من رؤية مثاله المخصوص لا ينافي ما تقرر في التعبير أن الرائي يراه عليه السلام شيخاً وشاباً وأسود وذاهب العينين، وذاهب اليدين

فاران، فيكون معناه أن الحق جاء من سيناء وهو التوراة، وكثر ظهوره وعلنه بتقوية الإنجيل له، فإن عيسى عليه السلام بعث لنصرة التوراة وتقويتها، وإرادة العلانية والظهور، واستكمل الحق واستوفيت المصالح ووصل البيان، والكمال في الشرع إلى أقصى غاياته بالقرآن الكريم، والشريعة المحمدية، وسميت هذه الكتب باسم الله تعالى لأنها من جهته، وقبله على المجاز كما تقدم، ومن ذلك ينزل ربنا إلى سماء الدنيا في الثلث الأخيرة من الليل الحديث على أحد التأويلات أنه تنزل رحمته، فسماها باسمه لكونها من قبله، ومن أثره كذلك هذه المثل القائلة في النوم: أنا الله هو صحيح جائز على المجاز كما تقدم، وجاء في الحديث أن الله يأتي يوم القيامة للخلائق في صورة ينكرونها، ويقولون: لست ربنا.

فقول رسول الله ﷺ: «**يأتيهم في صورة**» وتسميته لهذه الصورة باسم الله تعالى هو على سبيل المجاز لأنها صورة من آثاره، وفتنة يختبر بها خلقه فلهذه الملازمة، والعلاقة حسن إطلاق لفظ الله تعالى عليها مجازاً كما تقدم، فكذلك هذه المثل في النوم حكمها حكم هذه الأجسام في اليقظة. الحالة الثالثة أن يرى هذه الصورة الحسنة الجسمية، ولا يعتقد أنها الله عزّ وجلّ حقيقة، ولا يخطر له في النوم معنى المجاز البتة، فهذه الرؤيا يحتمل أن تكون

. . . .

وعلى أنواع شتى من المثل التي ليست مثاله عليه السلام لأن هذه الصفات صفات الرائين وأحوالهم تظهر فيه عليه السلام، وهو كالمرأة لهم كما تقدمت الإشارة إليه قال الأصل: قلت لبعض مشائخي فكيف يبقى المثال مع هذه الأحوال المضادة له فقال: لي لو كان لك أب شاب تغيبت عنه. ثم جئته فوجدته شيخاً، أو أصابه يرقان أصفر أو يرقان أسود أو أصابه برص أو جذام، أو قطعت أعضاؤه أكنت تشك فيه أنه أبوك فقلت: لا فقال لي: ما ذاك إلا لما ثبت في نفسك من مثاله المتقدم عندك الذي لا تجهله بعروض هذه الصفات له.

فكذلك من ثبت عنده في نفسه مثال رسول الله ﷺ.

فكذا لا يشك فيه مع عروض هذه الأحوال له ومن لم يكن.

كذلك لا يثق بأنه رآه عليه السلام.

وإذا صح له المثال وانضبط فالسواد يدلّ على ظلم الرائي والعمى يدل على عدم إيمانه لأنه ادراك ذاهب وقطع اليد يدل على أنه يمنع من ظهور الشريعة، ونفوذ أوامرها فإن اليد يعبر بها عن القدرة، وكونه أمرد يدل على الاستهزاء به فإن الشاب يحتقر، وكونه شيخاً يدل على تعظيم النبوة لأن الشيخ يعظم، وغير ذلك من الصفات الدالة على الأحكام المختلفة اهـ (**المسألة السادسة**) قد تقدم عن العلامة العطار أنه قال في حاشيته على محلى جمع الجوامع، ولا يلزم من صحة الرؤيا التعويل عليها في حكم شرعي لاحتمال الخطأ في التحمل، وعدم ضبط الرائي على أن العز بن عبد السلام لما رأى رجل النبي ﷺ في المنام يقول له إن في المحل الفلاني ذكاناً إذهب فخذه، ولا خمس عليك، فذهب ووجده واستفتى العلماء قال لذلك الرائي أخرج الخمس فإنه يثبت بالتواتر وقصارى رؤيتك الآحاد اهـ.

صحيحة، ويكون المراد المجاز، وهو جهل المجاز فكان الغلط منه لا في الرؤيا كما يرد اللفظ في اليقظة، والمراد به المجاز، والسامع يفهم الحقيقة كما اتفق للحشوية في آيات الصفات، فكان الغلط منهم لا في الآيات الواردة، ويحتمل أن تكون هذه الرؤيا كذباً ومحالاً، والشيطان يخيل له بذلك ليضله أو يخزيه، أو غير ذلك من مكائده لعنه الله، فهذه الرؤيا موضع التثبت، والخوف من الغلط، وإذا استيقظ هذا الرائي وجب عليه أن يجزم بأن الذي رآه ليس ربه على الحقيقة بل أحد الأمرين المتقدمين واقع له، وينظر ما يقتضيه الحال منهما فيعتقده، فإن أشكل عليه الأمر أعرض عن الرؤيا بالكلية حتى يتضح الصواب، فإن اعتقد أنها حق، وأن الذي رآه ربه فهو كافر، وقد كفر بهذا الاعتقاد الناشيء له عن هذه الرؤيا بناءً على القول: بتكفير الحشوية، وقد يكون ذلك الجسم وتلك الحالة فيها من الحقارة، ومنافاة الربوبية ما يجمع الأمة على تكفيره، وتكفره الحشوية وغيرهم كصورة الدجال ونحوها، فإن القول: بأن الحشوية ليست كفاراً إنما هو مع قولهم: بالتنزه عن العور والعمي والآفات والنقائص. بل اقتصروا على الجسمية خاصة مع التنزيه عن جميع ذلك، فمن اعتقد الجسمية مع بعض صفات النقص فأول من يكفره الحشوية فتأمل ذلك! ومنه ما تقدم من أنه رآه في صورة فرس، أو غير ذلك من السباع أو غيرها، فهذا كله كفر لا يختلف فيه، ولا يتخرج على الخلاف في الحشوية، وكذلك إذا قال: رأيته في طاق أو

. . . .

فلذا لما اضطربت آراء الفقهاء فيمن رآه عليه السلام في المنام.

فقال له: إن امرأتك طالق ثلاثاً، وهو يجزم أنه لم يطلقها بالتحريم وعدمه لتعارض خبره عليه السلام عن تحريمها في النوم، وأخباره في اليقظة في شريعته المعظمة أنها مباحة له استظهر الأصل أن أخباره عليه السلام في اليقظة مقدم على الخبر في النوم لتطرق الاحتمال للرائي بالغلط في ضبطه المثال.

قال فإذا عرضنا على أنفسنا احتمال طرو الطلاق مع الجهل به، واحتمال طرو الغلط في المثال في النوم وجدنا الغلط في المثال أيسر وأرجح، ومن هو من الناس يضبط المثال على النحو المتقدم إلا أفراد قليلة من الحفاظ لصفته عليه السلام.

وأما ضبط عدم الطلاق، فلا يختل إلا على النادر من الناس والعمل بالراجح متعين وكذلك لو قال عن حلال إنه حرام: أو عن حرام إنه حلال، أو عن حكم من أحكام الشريعة قدمنا ما ثبت في اليقظة على ما رأى في النوم لما ذكرناه كما لو تعارض خبران من أخبار اليقظة صحيحان فإنا نقدم الأرجح بالسند أو باللفظ أو بفصاحته أو قلة الاحتمال في المجاز، أو غيره فكذلك خبر اليقظة وخبر النوم يخرجان على هذه القاعدة اهـ (**المسألة السابعة**) في جمع الجوامع وحليه اختلف هل تجوز الرؤية له تعالى في المنام فقيل لا لأن المرئي فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال وقيل نعم لأنه لا استحالة لذلك في المنام اهـ قال المحلى والعطار عليه وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف منهم الإمام أحمد فقد روي عنه إنه قال رأيت رب العزة في المنام فقلت يا رب ما أفضل ما يتقرب به المتقربون قال كلامي يا أحمد فقلت بفهم وبغير فهم قال بفهم وبغير فهم ورآه أحمد بن حضروية فقال له: يا أحمد كل الخلق يطلبون مني ألا أبا يزيد فإنه

خزانة أو مطمورة أو نحو ذلك مما تحيله الحشوية وأهل السنّة على الله تعالى فتأمل ذلك!
هذا تفصيل الأحوال في رؤية الله تعالى.

(المسألة السابعة) في تحقيق مثل الرؤيا، وبيانها اعلم أن دلالة هذه المثل على المعاني كدلالة الألفاظ الصوتية والرقوم الكتابية عليها، واعلم أنه يقع فيها جميع ما يقع في الألفاظ من المشترك والمتواطيء والمترادف والمتباين والمجاز والحقيقة والمفهوم والخصوص والعموم والمطلق والمفيد والتصحيف والقلب والجمع بينهما والصريح والكناية، والمعاريض حتى يقع فيه ما يقع في الألفاظ من قول العرب: أبو يوسف أبو حنيفة وزيد زهير شعراً وحاتم جوداً، وجميع أنواع المجازف المشترك كالفيل هو ملك أعجمي، وهو الطلاق الثلاث نقله الكرماني لأن عادة الهند إذا طلق أحد ثلاثاً جرسوه على فيل فلما كان من لوازم الطلاق عبر به عن الطلاق، والمتواطيء كالشجرة، وهو رجل أي رجل كان دالة على القدر المشترك بين جميع الرجال، ثم إن كانت تنبت في العجم فهو رجل أعجمي، أو عند العرب فهو رجل عربي أو لا ثمر لها فلا خير فيه أو لها شوك، فهو كثير الشر أو ثمرها له قشر فله خبر لا يوصل إليه إلا بعد مشقة، أو لا قشر له كالتفاح فيوصل لخيره بلا مشقة إلى غير ذلك، وهذا هو المقيد والمطلق فحصلت الأمور بالقيود الخارجة، وكذلك يقع التقييد بأحوال الرائي، فالصاعد على المنبر يلي ولاية فالولاية مشتركة بين الولايات،

. . . .

يطالبني وعلى ذلك المعبرون للرؤيا فإنهم يعقدون في كتبهم باباً لرؤية الرب جل، وعلا وبالغ ابن الصلاح في إنكاره لما تقدم في المنع وقال الغزالي: في كتابه المسمى بالمضمون به على غير أهله الحق إنا نطلق القول بأن الله تعالى يرى في المنام كما يطلق القول بأن رسول الله ﷺ يرى نعم ذات الله تعالى وذاته ﷺ لا يريان، وإنما الذي يجوز أن يرى مثال يعتقده النائم ذات الله تعالى وذات النبي ﷺ وكيف ينكر ذالك مع وجوده في المنامات فإن من لم يره بنفسه فقد تواتر إليه من جماعة إنهم رأوا ذلك قال: ولا يردان الله تعالى لا مثل له بخلاف النبي ﷺ فإن له مثلاً لما تقدم من الفرق بين المثل والمثال بأن المثل المساري في جميع الصفات، والمثال لا يحتاج فيه إلى المساواة الخ اهـ فمن، ثم قال الأصل رؤية الله تعالى في النوم تصح ولذلك أحوال ثلاثة (**أحدها**) أن يراه في النوم على النحو الذي دل عليه المعقول والمنقول من صفات الكمال ونعوت الجلال له، والسلامة من الصفات الدالة على الحدوث من الجسمية والتحيز والجهة فهذا كما نجوزه في الآخرة ونجزم بوقوعه فيها للمؤمن كذلك نجوزه في الدنيا لكن من ادعى هذه الحالة إن كان من غير أهلها من العصاة أو من المقصرين كذبناه وإن كان من أهلها من الأولياء المتقين لا نكذبه ونسلم له حاله وقوله تعالى لا تدركه الإبصار فيه تأويلات وهو عموم يقبل التخصيص وإخبار الولي الموثوق بدينه المبرز في عدالته يصلح لتقوية بعض التأويلات ولتخصيص هذا العام وخبر لعدل مقبول في تخصيص العموم ونحن نقبل خبر الأولياء في وقوع الكرامات التي هي من خوارق العادات المحصلة للعلوم القطعيات فكيف في تخصيص العمومات التي لا تفيد إلا الظن فتأمل هذا (**وثانيهما**) أن يراه في صورة مستحيلة عليه كمن يقول رأيته في صورة رجل أو غير ذلك من الأجسام المستحيلة على الله تعالى وقد روي عن بعضهم

ومطلقة فإن كان الرائي فقيهاً كانت الولاية قضاءً أو أميراً فوالٍ، أو من بيت الملك فملك إلى غير ذلك، وكذلك تنصرف للخير بقرينة الرائي وحاله، وإن كان ظاهرها الشر وتنصرف للشر بقرينة الرائي وحاله، وإن كان ظاهرها الخير كمن رأى أنه مات فالرجل الخير ماتت حظوظه، وصلحت نفسه، والرجل الشرير مات قلبه لقوله تعالى: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه﴾ [الأنعام، ١٢٢] أي كافراً فأسلم، ومنه قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ [الروم، ١٩] أي الكافر من المسلم والمسلم من الكافر على أحد التأويلات، والمترادفة كالفاكهة فالصفراء تدل على الهم، وحمل الصغير يدل عليه أيضاً، والمتباين كالأخذ من الميت، والدفع له الأول جيد لأنه كسب من جهة مأيوس منها، والثاني رديء لأنه صرف رزق لمن لا ينتفع به، وربما كان لمن لا دين له لأن الدين ذهب عن الموتى لذهاب التكليف عنهم، والمجاز والحقيقة كالبحر هو السلطان حقيقة، ويعبر به عن سعة العلم مجازاً، والعموم كمن رأى أن أسنانه كلها سقطت في التراب فإنه يموت أقاربه كلها، فإن كان في نفس الأمر إنما يموت بعض أقاربه قبل موته، فهو عام أريد به الخصوص، وأما أبو يوسف فكالرؤيا يراها الرائي لشخص، والمراد غيره ممن هو يشبهه أو بعض أقاربه، أو من تسمى باسمه أو نحو ذلك ممن يشاركه في صفته فيعبر عنه به كما عبرنا عن أبي يوسف بأبي حنيفة لمشاركته له في صفة الفقه، وعبرنا عن زيد بزهير

. . . .

إنه قال رأيت الله تعالى في صورة فرس وفهم هذا الرائي إن هذا الجسم من إنسان وغيره خلق من خلق الله تعالى وأمر وارد من قبله يقتضي حالة من هذا الرائي، ويتقاضاها منه، أو يأمره بخير أو ينهاه عن شر ويقول له إنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وامتثل أمري ونحو ذلك فهذه الحالة أيضاً صحيحة جائزة على إطلاق لفظ الله تعالى على هذا الجسم ففي القرآن وجاء ربك والملك صفاً صفاً فعبر تعالى عن أمره الواردة من قبله باللفظ الخاص بالربوبية على وجه المجاز من باب إطلاق لفظ السبب على المسبب ولفظ المؤثر على الأثر وهو مجاز مشهور في لسان العرب ومسطور في كتب المجاز والحقيقة، وفي التوراة جاء الله من سيناء وأشرق من ساغين واستعلن من جبال فأران إشارة إلى التوراة النازلة بطور سيناء والإنجيل النازل بساغين موضع بالشام، والقرآن النازل بمكة فأران فيكون معناه إن الحق جاء من سيناء وهو التوراة وكثر ظهوره وعلنه بتقوية الإنجيل له فإن عيسى عليه السلام بعث لنصرة التوراة وتقويتها وإرادة العلانية والظهور واستكمل الحق واستوفيت المصالح ووصل البيان، والكمال في الشرع إلى أقصى غايته بالقرآن الكريم والشريعة المحمدية؛ وسميت هذه الكتب باسم الله تعالى لأنها من جهته وقبله على المجاز كما تقدم ومن ذلك ينزل ربنا إلى سماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل الحديث على إحد التأويلات إنه تنزل رحمته فسماها باسمه لكونها من قبله ومن أثره كذلك هذه المثل القائلة في النوم أنا الله هو صحيح جائز على المجاز كما تقدم وجاء في الحديث أن الله يأتي يوم القيامة للخلائق في صورة ينكرونها، ويقولون لست ربنا فقول رسول الله ﷺ يأتيهم في صورة وتسميته لهذه الصورة باسم الله تعالى هو على سبيل المجز لأنها صورة من آثاره وفتنة يختبر بها خلقه فلهذه الملازمة والعلاقة حسن إطلاق لفظ الله تعالى

لمشاركته له في الشعر ونحو ذلك من المثل، والقلب كما رأى المصريون أن رواساً أخذ منهم الملك فعبر لهم بأن شاور بأخذه، وكان كذلك وقلب رواس شاور، وجمع هذا المثال بين القلب والتصحيف، فإن السين المهملة صحفت بالمعجمة التي هي الشين، ورأي ملك العرب قائلاً: يقول له: خالف الحق من عذر. فقيل له: أنت تقصد النكث على بعض الناس، فحذرت من ذلك في الرؤيا خالف الحق من غدر فدخله التصحيف فقط، وبسط هذه التفاصيل في كتب التعبير، وإنما قصدت التنبيه على هذه المثل كالألفاظ في الدلالة، وأنها تشاركها في أحوالها.

(تنبيه) اعلم أن تفسير المنامات قد اتسعت تقييداته، وتشعبت تخصيصاته، وتنوعت تعريفاته بحيث صار الإنسان لا يقدر أن يعتمد فيه على مجرد المنقولات لكثرة التخصيصات بأحوال الرائين بخلاف تفسير القرآن العظيم، والتحدث في الفقه والكتاب والسنة وغير ذلك من العلوم، فإن ضوابطها إما محصورة أو قريبة من الحصر، وعلم المنامات منتشر انتشاراً شديداً لا يدخل تحت ضبط، فلا جرم احتاج الناظر فيه مع ضوابطه وقرائنه إلى قوة من قوى النفوس المعينة على الفراسة، والاطلاع على المغيبات بحيث إذا توجه الحزر إلى شيء لا يكاد يخطىء بسبب ما يخلقه الله تعالى في تلك النفوس من القوة المعينة على تقريب الغيب أو تحققه.

. . . .

عليها مجازاً كما تقدم فكذلك هذه المثل في النوم حكمها حكم هذه الأجسام في اليقظة.

(الحالة الثانية) أن يرى هذه الصورة الحسنة الجسمية ولا يعتقد أنها الله عزّ وجلّ حقيقة ولا يخطر له في النوم معنى المجاز البتة فهذه الرؤية يحتمل أن تكون صحيحة ويكون المراد المجاز ولكنه جهل المجاز فكان الغلط منه لا في الرؤيا بل في المراد بها كما يرد اللفظ في اليقظة والمراد به المجاز والسامع يفهم الحقيقة كما اتفق للحشوية في آيات الصفات فكان الغلط منهم لا في الآيات الواردة بل في المراد بها ويحتمل أن تكون هذه كذباً ومحالاً والشيطان يخيل له بذلك ليضله، أو يخزيه أو غير ذلك من مكائده لعنه الله فهذه الرؤيا موضع التثبت والخوف من الغلط وإذا استيقظ هذا الرائي وجب عليه أن يجزم بأن الذي رآه ليس ربه على الحقيقة بل أحد الأمرين المتقدمين أعني من أنها صحيحة على المجاز أو كاذبة ومحال من تخييل الشيطان واقع له وينظر ما يقتضيه الحال منهما فيعتقده فإن أشكل عليه الأمر أعرض عن الرؤيا بالكلية حتى يتضح له الصواب ولا يعتقد مع ذلك الأشكال إنها حق وإن الذي رآه ربه وإلا فهو كافر لكن بناءً على القول بتكفير الحشوية نعم قد يكون ذلك الجسم باعتبار ما في حالته من الحقارة، ومنافاة الربوبية مما يجمع الأمة حتى الحشوية على تكفير من يعتقد فيها الربوبية كصورة الدجال، وصورة فرس ونحوه من السباع، أو غيرها وصورة رجل في طاق أو خزانة أو مطمورة أو نحو ذلك مما تحيله الحشوية وأهل السنّة على الله تعالى إذ القول بأن الحشوية ليست كفاراً إنما هو مع قولهم بالتنزه عن العور والعمى والآفات والنقائص بل اقتصروا على الجسمية خاصة مع التنزيه عن جميع ذلك فمن اعتقد الجسمية مع بعض صفات النقص فأول من يكفره الحشوية فتأمل ذلك فهذا تفصيل الأحوال في رؤية الله تعالى **(المسألة الثامنة)** تحقيق مثل الرؤيا

كما قيل: في ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق إشارة إلى قوة أودعه الله إياها، فرأى بما أودعه الله تعالى في نفسه من الصفاء، والشفوف والرقة واللطافة فمن الناس من هو كذلك، وقد يكون ذلك عاماً في جميع الأنواع، وقد يهبه الله تعالى ذلك باعتبار المنامات فقط، أو بحساب علم الرمل فقط، أو الكتف الذي للغنم فقط، أو غير ذلك فلا ينفتح له بصحة القول والنطق في غيره، ومن ليس له قوة نفس في هذا النوع صالحة لعلم تعبير الرؤيا لا يصح منه تعبير الرؤيا، ولا يكاد يصيب إلا على الندرة، فلا ينبغي له التوجه إلى علم التعبير في الرؤيا، ومن كانت له قوة نفس فهو الذي ينتفع بتعبيره، وقد رأيت ممن له قوة نفس مع هذه القواعد فكان يتحدث بالعجائب والغرائب في المنام اللطيف، ويخرج منه الأشياء الكثيرة والأحوال المتباينة، ويخبر فيه عن الماضيات والحاضرات والمستقبلات، وينتهي في المنام اليسير إلى نحو المائة من الأحكام بالعجائب والغرائب. حتى يقول: من لا يعلم بأحوال قوى النفوس أن هذا من الجان أو المكاشفة أو غير ذلك، وليس كما قال: بل هو قوة نفس يجد بسببها تلك الأحوال عند توجهه للمنام وليس هو صلاح ولا كشف، ولا من قبل الجان، وقد رأيت أنا من هذا النوع جماعة واختبرتهم فمن لم تحصل له قوة نفس عسر عليه تعاطي علم التعبير، ولا ينبغي لك أن تطمع في أن يحصل لك بالتعلم والقراءة وحفظ الكتب. إذا لم تكن لك قوة نفس، فلا

. . . .

وبيانها هو إن دلالتها على المعاني كدلالة الألفاظ الصوتية والرقوم الكتابية عليها فكما يقع في دلالة الألفاظ على معانيها من المشترك والمتواطىء والمترادف والمتباين والمجاز والحقيقة، والمفهوم والخصوص والعموم والمطلق والمقيد والتصحيف والقلب والجمع بينهما والصريح والكناية والمعاريض ونحو ذلك كذلك يقع جميع ما ذكر في دلالة هذه المثل على المعاني حتى يقع فيها ما يقع في الألفاظ من قول العرب أبو يوسف أبو حنيفة وزيد زهير شعراً وحاتم جوداً وجميع أنواع المجاز فالمشترك كالفيل هو ملك أعجمي وهو الطلاق الثلاث نقله الكرماني وذلك لأن عادة الهند إذا طلق أحد ثلاثاً جرسوه على فيل، فما كان من لوازم الطلاق عبر به عن الطلاق والمتواطىء كالشجرة فإنها تدل على القدر المشترك بين جميع الرجال والمقيد والمطلق فيما إذا كانت تنبت في العجم فهو رجل أعجمي أو عند العرب فهو رجل عربي، أو لا ثمر لها فلا خير فيه، أو لها شوك فهو كثير الشر أو ثمرها له قشر كالرمان فله خير لا يوصل إليه إلا بعد مشقة أو لا قشر له، كالتفاح والخوخ فيوصل لخيره بلا مشقة إلى غير ذلك وكما وقع التقييد بالقيود الخارجة عن المرئي كذلك يقع بأحوال الرائي فالصاعد على المنبر بلى، ولاية.

والولاية مشتركة بين الولايات، ومطلقة فإن كان الرائي، ففيها كانت الولاية قضاء أو أمير أقوال، أو من بيت الملك فملك إلى غير ذلك.

وكذلك بقرينة الرائي وحاله تنصرف للخير.

وإن كان ظاهرها الشر وللشر، وإن كان ظاهرها الخير فمن رأى أنه مات فالرجل الخير ماتت حظوظه، وصلحت نفسه والرجل الشرير مات قلبه لقوله تعالى: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه﴾ [الأنعام،

تجد ذلك أبداً، ومتى كانت لك هذه القوة حصل ذلك بأيسر سعي، وأدنى ضبط فاعلم هذه الدقيقة فقد خفيت على كثير من الناس.

. . . .

١٢٢] أي كافراً فأسلم، ومنه قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ [الروم، ١٩] أي الكافر من المسلم و المسلم من الكافر على أحد التأويلات، والمترادفة كالفاكهة فالصفراء تدل على لهم، وحمل الصغير يدل عليه أيضاً، والمتباين كالآخذ من الميت، والدفع له فالأول جيد لأنه كسب من جهة مأيوس منها والثاني رديء لأنه صرف ورزق لمن ينتفع به.

وربماكان لمن لا دين له لأن الدين ذهب عن الموتى لذهاب التكليف عنهم، والمجاز والحقيقة كالبحر هو السلطان حقيقة، ويعبر به عن سعة العلم مجازاً والعموم كمن رأى أن أسنانه سقطت في التراب، ولم يكن ذلك في نفس الأمر فإنه يموت أقاربه كلها فإن كان في نفس الأمر فإنه يموت بعض أقاربه قبل موته فهو عام أريد به الخصوص.

وأما أبو يوسف أبو حنيفة فكالرؤيا يراها الرائي لشخص والمراد غيره ممن هو يشبهه أو بعض أقاربه أو من تسمى باسمه أو نحو ذلك ممن يشاركه في صفته.

فيعبر عنه به كما عبرنا عن أبي حنيفة لمشاركته له في صفة الفقه وعبرنا عن زيد بزهير لمشاركته له في الشعر، ونحو ذلك من المثل والقلب والتصحيف كما رأى المصريون إن رواساً أخذ منهم الملك فعبر لهم بأن شاور يأخذه.

وكان كذلك فقلب: وصحف رواس والتصحيف فقط كما رأى ملك العرب قائلاً يقول له: خالف الحق من عذر.

فقيل له: أنت تقصد النكث على بعض الناس فحذرت من ذلك في الرؤيا إذ المراد خالف الحق من غدر، فدخله التصحيف وبسط هذه التفاصيل في كتب التعبير.

وإنما القصد بما ذكرناه التنبيه على أن هذه المثل كالألفاظ في الدلالة، وأنها تشاركها في أحوالها هذا تنقيح ما في الأصل.

وصححه ابن الشاط مع زيادة (تنبيه) قال الأصل ضوابط تفسير القرآن العظيم، والتحدث في الفقه والكتاب والسنّة وغير ذلك من العلوم محصورة أو قريبة من الحصر فيقدر أن يعتمد فيها على مجرد المنقولات.

وأما علم تفسير المنامات فقد اتسعت تقييداته وتشعبت تخصيصاته وتنوعت تعريفاته بحيث صارت منتشرة انتشاراً شديداً لا يدخل تحت ضبط فلا يقدر أن يعتمد فيه على مجرد المنقولات لكثرة التخصيصات بأحوال الرائين بل لا جرم يحتاج الناظر فيه مع ضوابطه، وقرائنه إلى قوة من قوى النفوس المعينة على الفراسة، والاطلاع على المغيبات بحيث إذا توجه الحزر إلى شيء لا يكاد يخطيء بسبب ما يخلقه الله تعالى في تلك النفوس من القوة المعينة على تقريب الغيب أو تحقيقه كما قيل في ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق إشارة إلى قوة أودعه الله إياها فرأى بما أودعه الله تعالى في نفسه من الصفا، والشفوف والرقة، فمن الناس من هو كذلك في جميع أنواع علوم الغيب من علم تعبير المنامات، وحساب علم الرمل والكتف الذي للغنم، وغير ذلك ومن الناس من يهبه الله تعالى ذلك باعتبار علم المنامات فقط أو بحساب علم الرمل فقط، أو الكتف الذي للغنم فقط، أو غير ذلك فلا يفتح له

(الفرق التاسع والستون والمائتان بين قاعدة ما يباح في عشرة الناس من المكارمة، وقاعدة ما ينهى عنه من ذلك)

اعلم أن الذي يباح من إكرام الناس قسمان (القسم الأول) ما وردت به نصوص الشريعة من إفشاء السلام وإطعام الطعام، وتشميت العاطس، والمصافحة عند اللقاء، والاستئذان عند الدخول، وأن لا يجلس على تكرمة أحد إلا بإذنه أي على فراشه، ولا يؤم في منزله إلا بإذنه.

لقول رسول الله ﷺ: **«لا يؤمن أحد أحداً في سلطانه ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه»** ونحو ذلك مما هو مبسوط في كتب الفقه. (القسم الثاني) ما لم يرد في النصوص، ولا كان

. . . .

بصحة القول والنطق في غيره، ومن ليس له قوة نفس في هذا النوع صالحة لعلم تعبير الرؤيا لا يصح منه تعبير الرؤيا ولا يكاد يصيب إلا على الندرة، فلا ينبغي له التوجه إلى علم التعبير في الرؤيا، ومن كانت له قوة نفس فهو الذي ينتفع بتعبيره، قال ولا ينبغي لك أن تطمع في أن يحصل لك بالتعلم والقراءة، وحفظ الكتب لأنك إذا لم تكن لك قوة نفس فلا تجد ذلك أبداً، ومتى كانت لك هذه القوة حل ذلك بأيسر سعي وأدنى ضبط، فاعلم هذه الدقيقة، فقد خفيت على كثير من الناس قال: وقد رأيت ممن له قوة نفس مع هذه القواعد، فكان يتحدث بالعجائب والغرائب في المنام اللطيف ويخرج منه الأشياء الكثيرة، والأحوال المتباينة ويخبر فيه عن الماضيات، والحاضرات والمستقبلات، وينتهي في المنام اليسير إلى نحو المائة من الأحكام بالعجائب والغرائب حتى يقول من لا يعلم بأحوال قوى النفوس إن هذا من الجان أو المكاشفة أو غير ذلك، وليس كما قال بل هو قوة نفس يجد بسببها تلك الأحوال عند توجهه للمنام، وليس هو صلاح، ولا كشف، ولا من قبل الجان قال: وقد رأيت أنا من هذا النوع جماعة، واخبرتهم فمن لم تحصل له قوة نفس عسر عليه تعاطي علم التعبير اهـ.

وصححه ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع والستون والمائتان بين قاعدة ما يباح في عشرة الناس من المكارمة وقاعدة ما ينهي عنه من ذلك)

وهو أن ما يباح من إكرام الناس قسمان ما وردت به نصوص الشريعة، وما لم ترد به نصوصها، ولا كان في السلف، ولكن تجددت في أسباب اعتباره بمقتضى قواعد الشرع فتعين فعله، وهذا هو مراد عمر بن عبد العزيز بقوله: تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور إذ معناه أنه يحدثون أسباباً يقتضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك لأجل عدم سببها قبل ذلك لأنها شرع متجدد بل علم من القواعد الشرعية إن هذه الأسباب لو وجدت في زمن الصحابة لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنعهم، ولكن تأخر الحكم لتأخر سببه، ولا يقتضى وقوع الحكم عند وقوع سببه تجديد شرع لم يكن في زمن الصحابة إلا ترى أن الله تعالى لو أنزل حكماً في اللواط من رجم أو غيره من العقوبات، فلم يوجد اللواط في زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ووجد في زمننا اللواط فرتبنا عليه تلك العقوبة لم نكن مجددين

في السلف لأنه لم تكن أسباب اعتباره موجودة حينئذٍ، وتجددت في عصرنا فتعين فعله لتجدد أسبابه لأنه شرع مستأنف. بل علم من القواعد الشرعية أن هذه الأسباب لو وجدت في زمن الصحابة لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنعهم، وتأخر الحكم لتأخر سببه، ووقوعه عند وقوع سببه لا يقتضي ذلك تجديد شرع ولا عدمه كما لو أنزل الله تعالى حكماً في اللواط من رجم، أو غيره من العقوبات فلم يوجد اللواط في زمن الصحابة، ووجد في زمننا اللواط، فرتبنا عليه تلك العقوبة لم نكن مجددين لشرع بل متبعين لما تقرر في الشرع، ولا فرق بين أن نعلم ذلك بنص أو بقواعد الشرع، وهذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الأعيان، وإحناء الرأس له إن عظم قدره جداً، والمخاطبة بجمال الدين ونور الدين وعز الدين وغير ذلك من النعوت، والأعراض عن الأسماء والكنى،

. . . .

لشرع بل متبعين لما تقرر في الشرع، ولا فرق أن نعلم ذلك بنص، أو بقواعد الشرع وما خرج عن هذين القسمان هو ما لا يباح من إكرام الناس وذلك إن ما وردت نصوص الشرع به من إكرام الناس هو نحو ما هو مبسوط في كتب الفقه من إنشاء السلام وإطعام الطعام وتشميت العاطس، والمصافحة عند اللقاء والاستئذان عند الدخول وإن لا يجلس على تكرمة أحد أي على فراشه إلا بإذنه ولا يؤم في منزله إلا بإذنه لقول رسول الله ﷺ لا يؤمن أحد أحداً في سلطانه ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه وما لم ترد نصوص الشرع به ولا كان في السلف بل تجددت أسباب اعتباره في عصرنا فتعين بمقتضى القواعد الشرعية فعله من أكرام الناس قال الأصل هو ما في زماننا من القيام الداخل من الأعيان ومن إحناء الرأس له أن عظم قدره جداً ومن المخاطبة بجمال الدين ونور الدين وعز الدين وغير ذلك من نعوت التكرمة وأنواع المخاطبات للملوك والأمراء والوزراء وأولي الرفعة من الولاة والعظماء والأعراض عن الأسماء والكنى ومن المكاتبات بنعوت التكريم أيضاً لكل واحد على قدره كتسطير اسم الإنسان الكاتب بالمملوك ونحوه من ألفاظ التنزل والتعبير عن المكتوب إليه بالمجلس العالي والسامي والجناب ونحو ذلك من الأوصاف العرفية والمكاتبات العادية ومن ترتيب الناس في المجالس والمبالغة في ذلك قال فهذا كله ونحوه من الأمور العادية لم تكن في السلف ونحن اليوم نفعله في المكارمات والموالات وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة مكروهة تنزيهاً لا تحريماً لأنه لما تجددت هذه الأسباب صار تركها يوجب المقاطعة المحرمة فتعارض في فعلها المكروه وفي تركها المحرم وإذا تعارض المكروه والمحرم قدم المحرم والتزم دفعه وحسم مادته وإن وقع المكروه كم هو قاعدة الشرع في زمن الصحابة وغيرهم لكن هذا التعارض ما وقع إلا في زمننا فاختص الحكم به فعلى هذا القانون يجري هذا القسم بشرط أن لا يبيح محرماً ولا يترك واجباً وحينئذٍ فما خرج عن هذين القسمين من إكرام الناس نوعان **(الأول)** محرم وهو ما أباح محرماً أو أدى إلى ترك واجب، كما لو كان الملك أو غيره من الناس لا يرضى منا إلا بشرب الخمر وغيره، من المعاصي، فلا يحل لنا أن نواده بذلك إذ لا طاعة مخلوق في معصية الخالق وكالقيام تعظيماً لمن يحبه تجبراً من غير ضرورة فلا تجوز الموادة به لأن الواجب تركه لتهذيب نفس المتجبر وتأديبه **(والنوع الثاني)** مكروه تنزيهاً من حيث كونه بدعة مكروهة لم يعارض بمحرم حتى يباح فعله، كالقيام تعظيماً لمن لا يحبه لأنه

والمكاتبات بالنعوت أيضاً كل واحد على قدره، وتسطير اسم الإنسان بالمملوك ونحوه من الألفاظ، والتعبير عن المكتوب إليه بالمجلس العالي والسامي والجناب ونحو ذلك من الأوصاف العرفية، والمكاتبات العادية، ومن ذلك ترتيب الناس في المجالس والمبالغة في ذلك، وأنواع المخاطبات للملوك والأمراء والوزراء، وأولي الرفعة من الولاة والعظماء فهذا كله، ونحوه من الأمور العادية لم تكن في السلف ونحن اليوم نفعله في المكارمات والموالاة، وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة، ولقد حضرت يوماً عند الشيخ عز الدين بن عبد السلام وكان من أعيان العلماء، وأولي الجد في الدين، والقيام بمصالح المسلمين خاصة وعامة، والثبات على الكتاب والسنّة غير مكترث بالملوك فضلاً عن غيرهم لا تأخذه في الله لومة لائم، فقدمت إليه فتيا فيها ما تقول: أئمة الدين وفقهم الله في القيام الذي

. . . .

يشبه فعل الجبابرة ويوقع فساد قلب الذي يقام له، فافهم قال: وبالجملة فالقيام لإكرام الناس.

أما أن يكون من القسم الأول الذي وردت به نصوص الشريعة، أو من القسم الثاني المباح فعله لتجدد سببه فينقسم إلى ثلاثة أقسام واجب ومندوب، ومباح فالواجب هو ما أدى تركه، إلى محرم كالمقاطعة والمدابرة فمن هنا لما حضرت يوماً عند الشيخ عز الدين ابن عبد السلام، وكان من أعيان العلماء، وأولى الجد في الدين، والقيام بمصالح المسلمين خاص وعامة والثبات على الكتاب والسنّة غير مكترث بالملوك، فضلاً عن غيرهم لا تأخذه في الله لومة لائم قدمت إليه فتياً فيه ما تقول أئمة الدين وفقهم الله في القيام الذي أحدثه أهل زماننا مع أنه لم يكن في السلف هل يجوز أم لا يجوز، ويحرم كتب ما نصه من غير زيادة ولا نقصان قال رسول الله ﷺ: **«لا تباغضوا ولا تحاسدوا، ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخواناً»** وترك القيام في هذا الوقت يفضي للمقاطعة والمدابرة فلو قيل بوجوبه ما كان بعيداً ا هـ. قلت ومن هذا القيام عدن ذكر مولده ﷺ في تلاوة القصة فقد قال المولى: أبو السعود أنه قد اشتهر اليوم في تعظيمه ﷺ واعتيد في ذلك فعدم فعله يوجب عدم الاكتراث بالنبي ﷺ وامتهانه فيكون كفراً مخالفاً لوجود تعظيمه ﷺ ا هـ أي أن لاحظ من لم يفعله تحقيره. ﷺ بذلك، وإلا فهو معصية، والمندوب هو ما كان للقادم من السفر فرحاً بقدومه وقد قام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك ليهنئه بتوبة الله تعالى عليه بحضوره عليه السلام ولم ينكر النبي عليه الصلاة والسلام عليه ذلك، فكان كعب يقول: لا أنساها لطلحة، وقد كان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم إذا قام عليه السلام إلى بيته لم يزالوا قياماً حتى يدخل بيته ﷺ لما يلزمهم من تعظيمه لكن كان ذلك منهم قبل علمهم أنه عليه الصلاة والسلام كان يكره أن يقام له فلما علموا بذلك كانوا إذا رأوه لم يقوموا له إجلالاً لكراهته.

لذلك قلت نعم خرج البيهقي في سننه إن عائشة رضي الله عنها قالت: ما رأيت أحد أشبه كلاماً وحديثاً من فاطمة برسول الله ﷺ وكانت إذا دخلت عليه رحب بها وقام إليها فأخذ بيدها وقبله وأجلسها في مجلسه وكان إذا دخل عليها رحبت به وقامت وأخذت بيده فقبلتها وقد قال عليه الصلاة والسلام: للأنصار قوموا لسيدكم بناءً على كونه تعظيماً له وهو الظاهر من قوله لسيدكم لا ليعينوه وإلا لقال لهم قوموا لمريضكم أو لمجروحكم وحينئذٍ فيقال في الجواب كراهيته عليه السلام لقيامهم إنه من قبيل التواضع

أحدثه أهل زماننا مع أنه لم يكن في السلف هل يجوز أم لا يجوز؟ ويحرم فكتب إليه في الفتيا.

قال رسول الله ﷺ: **«لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخواناً»** وترك القيام في هذا الوقت يفضي للمقاطعة والمدابرة، فلو قيل بوجوبه: ما كان بعيداً هذا نص ما كتب من غير زيادة ولا نقصان، فقرأتها بعد كتابتها فوجدتها هكذا، وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور. أي يحدثوا أسباباً يقتضي لشرع فيه أموراً لم تكن قبل ذلك لأجل عدم سببها قبل ذلك لا لأنها شرع متجدد. كذلك ههنا فعلى هذا القانون يجري هذا القسم بشرط أن لا يبيح محرماً ولا يترك واجباً، فلو كان الملك لا يرضى منه إلا بشرب الخمر أو غيره من المعاصي لم يحل لنا أن نواده بذلك، وكذلك غيره من الناس، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وإنما هذه الأسباب المتجددة كانت مكروهة من غير تحريم، فلما تجددت هذه الأسباب صار تركها يوجب المقاطعة المحرمة، وإذا تعارض المكروه والمحرم قدم المحرم، والتزم دفعه وحسم مادته، وإن وقع المكره هذا هو قاعدة الشرع في زمن الصحابة وغيرهم، وهذا

. . . .

كما أن ذلك من جملة أجوبتهم عن قوله عليه السلام لمن قال له: يا سيدنا لا تقل ذلك إنما السيد الله كما في رسالتي انتصار الاعتصام فتأمل ذلك قال الأصل والمباح هو ما إذا فعل إجلالاً لمن لا يريده أي تكبراً وتجبراً بل أراده لدفع ضرر النقيصة عن نفسه لما سيأتي قال وإما أن يكون القيام مما خرج عن القسمين المذكورين فينقسم إلى قسمين محرم ومكروه، فالمحرم ما إذا فعل تعظيماً لمن يحبه تجبراً من غير ضرورة والمكروه ما إذا فعل تعظيماً لمن لا يحبه لما تقدم قال: والنهي الوارد عن محبة القيام في قوله عليه السلام: من أحب أن يتمثل له الناس أو الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار ينبغي أن يحمل على من يريد ذلك تجبراً.

أما من أراده لدفع الضرر عن نفسه والنقيصة به فلا ينبغي أن ينهي عنه لأن محبة دفع الأسباب المؤلمة مأذون فيها بخلاف التكبر والتجبر نعم لا ينهي عن المحبة للقيام تجبراً تكبراً، والميل لذلك الطبيعي، فإن الأمور الجبلية لا ينهي عنها بل إنما ينهي عما يترتب على ذلك من أذية الناس، إذا لم يقوموا ومؤاخذتهم عليه، فالقيام لإكرام الناس ينقسم إلى خمسة أقسام محرم ومكروه وواجب ومندوب، ومباح فتأمل ذلك، فقد ظهر الفرق بين المشروع من الموادة، وغير المشروع منها هذا تهذيب ما في الأصل وصححه ابن الشاط مع زيادة قلت: وهو مبنى على مذهب الأصل، وشيخه العز بن عبد السلام وابن الشاط وغير واحد المتقدم من أن البدعة تنقسم إلى الأحكام الخمسة أما على مذهب، الإمام أبي إسحق وغيره من متقدمي مذهب مالك رحمة الله تعالى المتقدم من أن البدعة لا تكون إلا ضلالة محرمة.

وإنما تتفاوت ربها في التحريم، فلا يباح من الموادة إلا ما وردت به نصوص الشريعة والله أعلم

(وصل في أربع مسائل) تتعلق بالمصافحة و المعانقة، وتقبيل اليد ورد السلام التي هي من أنواع المكارمة

(المسألة الأولى) المصافحة قال ابن رشد مستحبة، وهو المشهور وحجته ما في الموطأ قال عليه السلام:

التعارض ما وقع إلا في زماننا فاختص الحكم به، وما خرج عن هذين القسمين إما محرم فلا تجوز الموادة به، أو مكروه فلم يحصل فيه تعراض بينه، وبين محرم منهي عنه نهي تنزيه. قلت: فينقسم القيام إلى خمسة أقسام محرم إن فعل تعظيماً لمن يحبه تجبراً من غير ضرورة، ومكروه إذا فعل تعظيماً لمن لا يحبه لأنه يشبه فعل الجبابرة، ويوقع فساد قلب الذي يقام له، ومباح إذا فعل إجلالاً لمن لا يريده، ومندوب للقادم من السفر فرحاً بقدومه يسلم عليه أو يشكر إحسانه، أو القادم المصاب ليعزيه بمصيبته، وبهذا يجمع بين قوله عليه السلام: **«من أحب أن يتمثل له الناس أو الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار»**، وبين قيامه عليه السلام لعكرمة ابن أبي جهل لما قدم من اليمن فرحاً بقدومه، وقيام طلحة بن عبد الله لكعب بن مالك ليهنئه بتوبة الله تعالى عليه بحضوره عليه السلام، ولم ينكر النبي عليه السلام عليه ذلك، فكان كعب يقول؛ لا أنساها لطلحة، وكان عليه السلام يكره أن يقام له، فكانوا إذا رأوه لم يقوموا له إجلالاً لكراهته لذلك، وإذا قام إلى بيته لم يزالوا قياماً حتى يدخل بيته ﷺ لما يلزمهم من تعظيمه قبل علمهم بكراهة ذلك. وقال عليه السلام للأنصار: **«قوموا لسيدكم»**. قيل: تعظيماً له وهو لا يحب ذلك، وقيل: ليعينوه على النزول

. . . .

«تصافحوا يذهب الغل وتهادوا تحابوا وتذهب الشحناء»، وعن مالك كراهتها وحجة الكراهة قوله تعالى: حكاية عن الملائكة لما دخلوا على إبراهيم عليه السلام فقالوا: سلاماً قال سلام، قال مالك: فذكر السلام ولم يذكر المصافحة أي والإقتصار محل البيان يفيد الحصر قال: ولأنَّ السلام ينتهي فيه للبركات، ولا يزاد فيه قول ولا فعل ا هـ.

قلت وظاهر كلام الأصل أن القولين في المصافحة عند اللقاء، فإنه بعد أن قال قول رسول الله ﷺ: إذا تلاقى الرجلان فتصافحا تحاتت ذنوبهما.

وكان أقربها إلى الله أكثرهما بشراً يدل على مشروعية المصافحة عند اللقاء، وهو يقتضي إن ما يفعله أهل هذا الزمان من المصافحة عند الفراغ من الصلاة بدعة غير مشروعة، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام ينهى عنه وينكره على فاعله.

ويقول إنما شرعت المصافحة عند اللقاء، أما من هو جالس مع الإنسان، فلا يصافحه ورأيت بعض الفقهاء يقول: روى في مصافحة من هو جالس معك حديث ولا أعلم صحة قوله: ولا صحة الحديث ا هـ.

نعم ربما يدل له عموم حديث الموطأ تصافحوا يذهب الغل، فتأمل.

(المسألة الثانية) المعانقة وردت بها السنة، ولكن مالكاً كان يكرهها، ويقول: لأنها لم ترد عن رسول الله ﷺ إلا مع جعفر، ولم يصحبها العمل من الصحابة بعده، قال ابن رشد في كتابه البيان، والتحصيل ولأن النفوس تنفر عنها لأنها لا تكون إلا لوداع من فرط ألم الشوق أو مع الأهل ا هـ وان سفيان بن عيينة يعتقد عموم مشروعيتها فقد روى أنه دخل على مالك فصافحه مالك، وقال له لولا أن المعانقة بدعة لعانقتك فقال سفيان: عانق من هو خير منى ومنك النبي ﷺ عانق جعفراً حين قدم من الحبشة قال مالك ذلك خاص بجعفر، قال سفيان: بل عام ما يخص جعفراً يخصنا.

عن الدابة. قلت: والنهي الوارد عن محبة القيام ينبغي أن يحمل على من يريد ذلك تجبراً.

أما من أراده لدفع الضرر عن نفسه والنقيصة به فلا ينبغي أن ينهى عنه لأن محبة دفع الأسباب المؤلمة مأذون فيها بخلاف التكبر، ومن أحب ذلك تجبراً أيضاً لا ينهي عن المحبة، والميل لذلك الطبيعي بل لما يترتب عليه من أذية الناس إذا لم يقوموا، ومؤاخذتهم عليه فإن الأمور الجبلية لا ينهى عنها فتأمل ذلك، فقد ظهر الفرق بين المشروع من الموادة، وغير المشروع وههنا أربع مسائل (المسألة الأولى) المصافحة، وفي الحديث قال رسول الله ﷺ: **«إذا تلاقى الرجلان فتصافحا تحاتت ذنوبهما وكان أقربهما إلى الله أكثرهما بشراً»**. فدل الحديث على مشروعية المصافحة عند اللقاء، وهو يقتضي أن ما يفعله أهل الزمان من المصافحة عند الفراغ من الصلاة بدعة غير مشروعة، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام ينهى عنه وينكره على فاعله ويقول: إنما شرعت المصافحة عند اللقاء أما من هو جالس مع الإنسان فلا يصافحه، ورأيت بعض الفقهاء يقول: روي في مصافحة من هو جالس معك في حديث، ولا أعلم صحة قوله: ولا صحة الحديث. قال ابن رشد: المصافحة مستحبة، وعن مالك كراهتها، والأول هو المشهور حجة الكراهة قوله تعالى

. . . .

وما يعم جعفراً يعمنا إذا كنا صالحين، أفتأذن لي أن أحدث في مجلسك قال: نعم يا أبا محمد قال: حدثني عبد الله بن طاووس عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال لما قدم جعفر بن أبي طالب من أرض الحبشة اعتنقه ﷺ وقبله بين عينيه، وقال: **«جعفر أشبه الناس بنا خلقاً وخلقاً يا جعفر ما أعجب ما رأيت بأرض الحبشة»** قال: يا رسول الله رأيت وأنا أمشي في بعض أزقتها إذا سوداء على رأسها مكتل فيه بر فصدمها رجل، على دابته فوقع مكتلها وانتشر برها فأقبلت تجمعه من التراب، وهي تقول ويل للظالم من ديان يوم القيامة، ويل للظالم من المظلوم يوم القيامة، ويل للظالم إذا وضع الكرسي للفصل يوم القيامة، فقال عليه السلام: **«لا يقدس الله أمة لا تأخذ لضعيفها من قويها»** حقه غير متمتع، ثم قال سفيان: قد قدمت لأصلي في مسجد رسول الله ﷺ، وأبشرك برؤيا رأيتها فقال مالك: رأت عيناك خيراً إن شاء الله فقال سفيان: رأيت كان قبر رسول الله ﷺ أنشق فأقبل الناس يهرعون من كل جانب والنبي عليه السلام يرد بأحسن رد قال سفيان: فأتى بك والله أعرفك في منامي كما أعرفك في يقظتي فسلمت عليه فرد عليك السلام ثم رمى في حجرك بخاتم نزعه من أصبعه فاتق الله فيما أعطاك رسول الله ﷺ فبكا مالك بكاءً شديداً قال سفيان: السلام عليكم قالوا له أخارج الساعة قال نعم فودعه مالك وخرج **(المسألة الثالثة)** تقبيل اليد والرأس ممن ترجى بركته ونقصد مودته لداع مشروع دل عليه فعله وإقراره وعمل السلف والقياس الجلي، أما الفعل والإقرار وعمل السلف ففي ما خرجه البيهقي في سننه إن عائشة رضي الله عنها قالت: ما رأيت أحداً أشبه كلاماً وحديثاً من فاطمة برسول الله ﷺ وكانت إذا دخلت عليه رحب بها وقام إليها فأخذ بيدها وقبلها وأجلسها في مجلسه وكان إذا دخل عليها رحبت به وقامت وأخذت بيده فقبلتها كما تقدم وقال ابن رشد: سألت اليهود رسول الله ﷺ عن التسع آيات بينات الواردة في القرآن فقال لهم: لا تشكروا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا تمشوا

حكاية عن الملائكة لما دخلوا على إبراهيم عليه السلام: فقالوا: سلاماً. قال: سلام. قال مالك: ولم يذكر المصافحة، ولأن السلام ينتهي فيه للبركات، ولا يزاد فيه قول، ولا فعل حجة المشهور ما في الموطأ.

قال عليه السلام: «**تصافحوا يذهب الغل وتهادوا تحابوا وتذهب الشحناء**» (المسألة الثانية) المعانقة كرهها مالك لأنها لم ترو عن رسول الله ﷺ إلا مع جعفر ولم يصحبها العمل من الصحابة بعده. قال ابن رشد في كتابه البيان والتحصيل: ولأن النفوس تنفر عنها لأنها لا تكون إلا لوداع من فرط ألم الشوق أو مع الأهل، ودخل سفيان بن عيينة على مالك فصافحه مالك، وقال له: لولا أن المعانقة بدعة لعانقتك. فقال سفيان عانق من هو خير مني ومنك النبي ﷺ عانق جعفراً حين قدم من الحبشة. قال مالك: ذلك خاص بجعفر. قال سفيان: بل عام ما يخص جعفراً يخصنا، وما يعم جعفراً يعمنا إذا كنا صالحين أفتأذن لي أن أحدث في مجلسك. قال: نعم يا أبا محمد. قال؛ حدثني عبد الله ابن طاووس عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: لما قدم جعفر بن أبي طالب من أرض الحبشة اعتنقه النبي ﷺ، وقبله بين عينيه، وقال جعفر: أشبه الناس بنا خاتماً، وخلقا يا جعفر ما أعجب ما رأيت بأرض الحبشة؟.

قال يا رسول الله: رأيت وأنا أمشي في بعض أزقتها إذا سوداء على رأسها مكتل فيه بر فصدمها رجل على دابته فوقع مكتلها، وانتشر برها فأقبلت تجمعه من التراب، وهي تقول: ويل للظالم من ديان يوم القيامة ويل للظالم من المظلوم يوم القيامة، ويل للظالم إذا وضع الكرسي للفصل يوم القيامة. فقال عليه السلام: «**لا يقدس الله أمة لا تأخذ لضعيفها من**

....

ببريء إلى السلطان ليقتله ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تقذفوا محصنة ولا تولوا الفرار يوم الزحف وعليكم خاصة اليهود أن لا تعدوا في السبت فقاموا فقبلوا يديه ورجليه وقالوا نشهد أنك نبي قال فما يمنعكم أن تتبعوني قالوا إن داود عليه السلام دعا ربه أن لا يزال في ذريته نبي وإنا نخاف أن أتبعناك إن تقتلنا اليهود قال الترمذي: حديث حسن صحيح فتقبيل اليهود ليديه ورجليه عليه السلام ولم ينكره دليل على مشروعيته وكان عبد الله بن عمر إذا قدم من سفره قبل سالماً وقال شيخ يقبل شيخاً قال فهذا جائز على هذا الوجه لا على وجه مكروه، وقدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله ﷺ في بيته فأتاه ففزع الباب فقام إليه رسول الله ﷺ عرياناً يجرونه به قالت عائشة: والله ما رأيته عرياناً. قبله ولا بعده فاعتنقه، وقبله قال الترمذي: حديث حسن غريب وقبل عليه السلام جعفراً حين قدم من أرض الحبشة قال: وأما في الفم الرجل للرجل فلا رخصة فيها بوجه ا هـ، وإما القياس الجلي فهو أنه قد ثبت بالتواتر تقبيله ﷺ للحجر الأسود، والمحجن الذي مس به الحجر الأسود فيدور رأس من ترجى بركته أو تقصد مودته لداع أولى بالتقبيل فمن هنا قال مالك رحمه الله تعالى إذا قدم الرجل من سفره فلا بأس أن تقبله إبنته وأخته ولا بأس أن يقبل خد ابنته وكره أن تقبله ختنته ومعتقته وإن كانت متجللة ولا بأس أن يقبل رأس أبيه ولا يقبل خد

قويها حقه غير متعتع»، ثم قال سفيان: قد قدمت لأصلي في مسجد رسول الله ﷺ، وأبشرك برؤيا رأيتها. فقال: مالك رأت عيناك خيراً إن شاء الله، فقال سفيان رأيت كأن قبر رسول الله ﷺ انشق، فأقبل الناس يهرعون من كل جانب والنبي عليه السلام يرد بأحسن رد. قال سفيان: فإني بك والله أعرفك في منامي كما أعرفك في يقظتي فسلمت عليه فرد عليك السلام، ثم رمى في حجرك بخاتم نزعه من إصبعه فاتق الله فيما أعطاك رسول الله ﷺ، فبكى مالك بكاءً شديداً. قال سفيان: السلام عليكم. قالوا له: أخارج الساعة؟ قال: نعم. فودعه مالك وخرج، فيؤخذ من مجموع هذه النقول أن المعانقة وردت بها السنة، وأن سفيان كان يعتقد عموم مشروعيتها، وأن مالكاً كان يكرهها.

(المسألة الثالثة) تقبيل اليد قال مالك: إذا قدم الرجل من سفره فلا بأس أن تقبله ابنته وأخته، ولا بأس أن يقبل خد ابنته، وكره أن تقبله ختنته ومعتقته وإن كانت متجالة، ولا بأس أن يقبل رأس أبيه، ولا يقبل خد أبيه أو عمه لأنه لم يكن من فعل الماضين. قال ابن رشد: سألت اليهود رسول الله ﷺ عن التسع آيات بينات الواردة في القرآن فقال لهم: **«لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرمها الله إلا بالحق ولا تمشوا**

. . . .

أبيه أو عمه لأنه لم يكن من فعل الماضين ا هـ لكن قال الأصل: بلغني عن بعض العلماء أنهم كانوا يتحاشون عن تقبيل أولادهم في أفواههم ويقبلونهم في أعناقهم ورؤوسهم محتجين بأن الله تعالى حرم الاستمتاع بالمحارم والاستمتاع، هو أن يجد لذة بالقبلة فمن كان يجد لذة بها امتنع ذلك في حقه، ومن كان يستوي عنده الخد والفم والرأس والعنق وجميع الجسد عنده سواء.

وإنما يفعل ذلك على وجه الجبر والحنان فهذا هو المباح.

وأما غير ذلك فلا قال، وهذا كلام صحيح لامرية، فيه، ولقد رأيت بعض الناس يجد اللذة من تقبيل ولده في خده أو فمه كما يجده كثير من الناس بتقبيل امرأته، ويعتقد أن ذلك بر بولده.

وليس كذلك بل هو لقضاء أربه ولذته، وينشرح لذلك ويفرح قلبه، ويجد من اللذة أمراً كبيراً، ومن المنكرات أن يعمدن الإنسان لأخته الجميلة أو ابنته الجميلة التي يتمنى أن يكون له زوجة مثلها في مثل خدها وثغرها فيقبل خدها أو ثغرها أو هو يعجبه ذلك، ويعتقد أن الله تعالى إنما حرم عليه قبلة الأجانب، وليس كذلك بل الاستمتاع بذوات المحارم أشد تحريماً كما أن الزنى بهن أقبح من الزنا بالأجنبيات وما من أحد له طبع سليم ويرى جمالاً فائقاً لا يميل إليه طبعه، وقد يزعه عقله وشرعه ورأيت الناس عندهم مسامحة كثيرة في ذلك، وقول مالك رحمه الله أنه يقبل خد ابنته محمول على ما إذا كان هذا وغيره عنده سواء أما متى حصل الفرق في النفس صار استمتاعاً حراماً، والإنسان يطالع قلبه، ويحكمه في ذلك ا هـ.

(المسألة الرابعة) اختلف العلماء في رد السلام هل الانتهاء فيه إلى البركات مأمور به مطلقاً، وفي صورة واحدة وهي إذا انتهى المبتدي بالسلام إلى البركات فقط وهذا الخلاف مبني على الخلاف في قوله تعالى: ﴿إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾ [النساء، ٨٦] قال ابن عطية في تفسيره قيل: أن أو للتنويع لا للتخيير، وقيل للتخيير ا هـ قال الأصل: ومعنى التخيير أن الإنسان مخير في أن يرد أحسن أو

ببريء إلى السلطان ليقتله ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تقذفوا محصنة ولا تولوا الفرار يوم الزحف وعليكم خاصة اليهود أن لا تعدوا في السبت». فقاموا فقبلوا يديه ورجليه، وقالوا: نشهد أنك نبي. قال: «**فما يمنعكم أن تتبعوني**»؟ قالوا: أن داود عليه السلام دعا ربه أن لا يزال في ذريته نبي وأنا نخاف إن اتبعناك أن تقتلنا اليهود.

قال الترمذي: حديث حسن صحيح فتقبيل اليهود ليديه ورجليه عليه السلام، ولم ينكره دليل على مشروعيته، وكان عبد الله بن عمر إذا قدم من سفره قبل سالماً، وقال: شيخ يقبل شيخاً أن هذا جائز على هذا الوجه لا على وجه مكروه، وقدم زيد بن حارثة المدينة، ورسول الله ﷺ في بيته فأتاه فقرع الباب، فقام إليه رسول الله ﷺ عرياناً يجر ثوبه، قالت عائشة: والله ما رأيته عرياناً قبله ولا بعده، فاعتنقه وقبله: قال الترمذي حديث حسن غريب، وقبل عليه السلام جعفراً حين قدم من أرض الحبشة. قال: وأما القبلة في الفم من الرجل للرجل، فلا رخصة فيها بوجه. قلت: بلغني عن بعض العلماء أنهم كانوا يتحاشون تقبيل أولادهم في أفواههم، ويقبلونهم في أعناقهم، ورؤوسهم محتجين بأن الله تعالى حرم الاستمتاع بالمحارم، والاستمتاع هو أن يجد لذة بالقبلة، فمن كان يجد لذة بها امتنع ذلك في حقه، ومن كان يستوي عنده الخد والفم والرأس والعنق وجميع الجسد عنده سواء، وإنما يفعل ذلك على وجه الجبر والحنان فهذا هو المباح، وأما غير ذلك فلا. قلت: وهذا كلام صحيح لا مرية فيه، ولقد رأيت بعد الناس يجد اللذة من تقبيل ولده في خده أو فمه كما يجده كثير من الناس بتقبيل امرأته، ويعتقد ذلك براً بولده، وليس كذلك بل هو لقضاء أربه ولذته وينشرح لذلك، ويفرح قلبه، ويجد من اللذة أمراً كبيراً، ومن المنكرات أن يعمد الإنسان لأخته الجميلة، أو ابنته الجميلة التي يتمنى أن تكون له زوجة مثلها في مثل خدها وثغرها، فيقبل خدها أو ثغرها وهو يعجبه ذلك، ويعتقد أن الله تعالى إنما حرم عليه قبلة الأجانب، وليس كذلك بل الاجتماع بذوات المحارم أشد تحريماً كالزنا بهن أقبح من الزنا بالأجنبيات، وما من أحد له طبع سليم، ويرى جمالاً فائقاً لا يميل إليه طبعه وقد يزعه عقله وشرعه. رأيت الناس عندهم مسامحة كثيرة في ذلك، وقول مالك رحمه الله: أنه يقبل خد ابنته محمول على ما إذا كان هذا، وغيره عنده سواء.

أما متى حصل الفرق في النفس صار استمتاعاً حراماً، والإنسان يطالع قلبه، ويحكمه في ذلك. (المسألة الرابعة) اختلف العلماء في قوله تعالى: ﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن

. . . .

يقتصر على لفظ المبتدي إن كان قد وقف دون البركات، وإلا لبطل التخير لتعين المساواة ومعنى التنويع تنويع الرد إلى المثل إن كان المبتدي انتهى للبركات وإلى الأحس إن كان المبتدي اقتصر دون البركات ا هـ والله سبحانه وتعالى اعلم.

منها أوردوها﴾ [النساء، ٨٦] قال ابن عطية في تفسيره: قيل: أن أو للتنويع لا للتخيير، وقيل: للتخيير، ومعناه أن الإنسان مخير في أن يرد أحسن، أو يقتصر على لفظ المبتدي أن كان قد وقف دون البركات، وإلا لبطل التخيير لتعين المساواة، وقيل: لا بدّ من الانتهاء إلى لفظ البركات مطلقاً، وحينئذٍ يتعين تنويع الرد إلى المثل إن كان المبتدي انتهى للبركات، وإلى الأحسن إن كان المبتدىء اقتصر دون البركات فهذا معنى التخيير والتنويع، وينبني على هذا هل الانتهاء إلى البركات مأمور به مطلقاً أو في صورة واحدة؟ وهي إذا انتهى المبتدىء إلى البركات فقط.

(الفرق السبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد، وما يحرم وما يندب)

قال رسول الله ﷺ: **«لتأمرن ولتنهن أو ليوشكن أن يبعث الله عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم»**.

قال الترمذي حديث حسن فللأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ثلاثة شروط (الشرط الأول) أن يعلم ما يأمر به، وينهي عنه فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه، ولا الأمر به. (الشرط الثاني) أن يأمن من أن يكون يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه، مثل أن ينهي عن شرب الخمر، فيؤدي نهيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه. (الشرط الثالث) أن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له، وأن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله، فعدم أحد الشرطين الأولين يوجب التحريم وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب، ويبقى الجواز والندب، ثم مراتب الإنكار ثلاثة أقواها أن يغيره بيده، وهو واجب عيناً مع القدرة، فإن لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول، وهي المرتبة الثانية وليكن القول برفق لقوله عليه

. . . .

(الفرق السبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد وما يحرم وما يندب)

وهو أن النهي عن المنكر، والأمر بالمعروف واجب إذا اجتمعت فيه شروط ثلاثة **(الشرط الأول)** أن يعلم ما يأمر به، وينهى عنه **(الشرط الثاني)** أن يأمن من أن يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه بأن لا يكون إذا نهاه عن منكر فعل ما هو أعظم منه أما في غير الناهي.

وأما في الناهي كان ينهاه عن الزنا، فيقتله **(الشرط الثالث)** أن يغلب على ظنه إن إنكاره المنكر مزيل له وإن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله، ومحرم إذا كان يعتقد الملابس تحريمه.

وإذا فقد أحد الشرطين الأولين فلا يحل للجاهل بالحكم النهي عما يراه، ولا الأمر به، ولا لمن لم يأمن أن يؤدي إنكاره عن المنكر إلى ما هو أعظم منه.

أما في غير الناهي فبالاتفاق.

السلام: «من أمر مسلماً بمعروف فليكن أمره» كذلك قال الله عزّ وجلّ: ﴿فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه، ٤٤] وقال عزّ وجلّ: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت، ٤٦] فإن عجز عن القول انتقل للرتبة الثالثة، وهي الإنكار بالقلب، وهي أضعفها.

قال رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه» وليس وراء ذلك شيء من الإيمان، ويروي وذلك أضعف الإيمان خرجه أبو داود وفي الصحيح نحوه (سؤال) قد نجد أعظم الناس إيماناً يعجز عن الإنكار، وعجزه لا ينافي تعظيمه لله تعالى، وقوة الإيمان لأن الشرع منعه، أو أسقطه عنه بسبب عجزه عن الإنكار لكونه يؤدي لمفسدة أعظم، أو نقول: لا يلزم من العجز عن القربة نقص الإيمان فما معنى قوله عليه السلام: «وذلك أضعف الإيمان». جوابه المراد بالإيمان ههنا الإيمان الفعلي الوارد في قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة، ١٤٣] أي صلاتكم لبيت المقدس، والصلاة فعل، وقال عليه السلام: «الإيمان سبع وخمسون شعبة» وقيل: بضع وسبعون أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، وهذه التجزئة إنما تصح في الأفعال، وقد سماها إيماناً، وأقوى الإيمان الفعلي إزالة اليد لاستلزامه إزالة المفسدة على الفور، ثم القول: لأنه قد لا تقع معه الإزالة وقد تقع، والإنكار القلبي لا يورث إزالة البتة، أو يلاحظ عدم تأثيره في الإزالة فيبقي الإيمان مطلقاً، وههنا ست مسائل يكمل بها الفرق.

(المسألة الأولى) أن الوالدين يؤمران بالمعروف، وينهيان عن المنكر. قال مالك: ويخفض لهما في ذلك جناح الذل من الرحمة. (المسألة الثانية) قال بعض العلماء: لا

. . . .

وأما في نفس الناهي فعلى الخلاف الآتي، ومندوب إذا كان لا يعتقد الملابس حله، ولا حرمته، وهو متقارب المدارك وإذا كان الفعل مكروهاً لا حراماً والمتروك مندوباً لا واجباً.

وإذا عدم الشرط الثالث بأن لم يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له، وإن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله بل استوى الأمر إن الإزالة وعدمها والتأثير وعدمه أو غلب على ظنه عدم الإزالة وعدمها، والتأثير وعدمه أو غلب على ظنه عدم الإزالة وعدمها، والتأثير وعدمه فحينئذٍ يسقط الواجب، ويبقى الجواز والندب، وتوضيح ذلك أن للوجوب حالة واحدة وهي ما إذا اجتمعت في النهي عن المنكر والأمر بالمعروف الشروط الثلاثة المتقدمة، وإن للتحريم ثلاث حالات (الحالة الأولى) ما إذا اعتقد الملابس للمنكر تحريمه (والحالة الثانية) ما إذا فقد الشرط الأول بأن لم يعلم ما يأمر به وينهى عنه (الحالة الثالثة) ما إذا فقد الشرط الثاني وتحته قسمان الأول أن يؤدي إنكاره المنكر إلى ما هو أعظم منه في غير الناهي، فيتفق الناس عليه أنه يحرم النهي عن المنكر (والقسم الثاني) أن يؤدي إنكاره المنكر إلى ما هو أعظم منه في الناهي بأن

يشترط في النهي عن المنكر أن يكون ملابسه عاصياً بل يشترط أن يكون ملابساً لمفسدة واجبة الدفع، أو تاركاً لمصلحة واجبة الحصول، وله أمثلة أحدها أمر الجاهل بمعروف لا يعرف وجوبه، ونهيه عن منكر لا يعرف تحريمه كنهي الأنبياء عليهم السلام أممها أول بعثتها، وثانيها قتال البغاة وهم على تأويل. وثالثها ضرب الصبيان على ملابسة الفواحش، ورابعها قتل الصبيان والمجانين إذا صالوا على الدماء والإبضاع، ولم يمكن دفعهم إلا بقتلهم، وخامسها أن يوكل وكيلاً بالقصاص ثم يعفو، أو يخبر الوكيل فاسق بالعفو، أو متهم فلا يصدقه فأراد القصاص، فللفاسق الذي أخبره أن يدفعه عن القصاص ولو بالقتل دفعاً لمفسدة القتل بغير حق، وسادسها وكله في بيع جارية فباعها، فأراد الموكل أن يطأها ظناً منه أن الوكيل لم يبعها، فأخبره المشتري أنه اشتراها فلم يصدقه، فللمشتري دفعه ولو بالقتل، وسابعها ضرب البهائم للتعليم، والرياضة دفعاً لمفسدة الشماس والجماح.

(المسألة الثالثة) قال العلماء: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الفور إجماعاً، فمن أمكنه أن يأمر بمعروف وجب عليه كمن يرى جماعة تركوا الصلاة فيأمرهم بكلمة واحدة قوموا للصلاة. (**المسألة الرابعة**) إذا رأينا من فعل شيئاً مختلفاً في تحريمه وتحليله، وهو يعتقد تحريمه أنكرنا عليه لأنه منتهك للحرمة من جهة اعتقاده، وإن اعتقد

. . . .

ينهاه عن الزنا، فيقتله فيختلف الناس فيه فمنهم من سواه بالأول نظراً لعظم المفسدة، ومنهم من فرق، وقال هذا لا يمنع والتغرير بالنفوس مشروع في طاعة الله تعالى لقوله تعالى ﴿وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير﴾ [آل عمران، ١٤٦] فمدحهم بسبب أنهم: قتلوا بسبب الأمر بالمعروف والنهي عن عن المنكر، وأنهم ما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا، وما استكانوا، وهذا يدل على أن بذل النفوس في طاعة الله تعالى مأمور به، وقتل يحيى بن زكريا صلوات الله عليهما بسبب أنه نهى عن تزويج الربيبة، وقال ﷺ: **«أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»** ومعلوم أنه عرض نفسه للقتل بمجرد هذه الكلمة، فجعله ﷺ أفضل الجهاد ولم يفرق بين كلمة وكلمة كانت في الأصول، أو الفروع من الكبائر أو الصغائر، وقد خرج ابن الأشعث مع جمع كبير من التابعين في قتال الحجاج، وعرضوا أنفسهم للقتل، وقتل منهم خلائق كثيرة بسبب إزالة ظلم الحجاج، وعبد الملك بن مروان، وكان ذلك في الفروع لا في الأصول، ولم ينكر أحد من العلماء عليهم ذلك، ولم يزل أهل الجد والعزائم على ذلك من السلف الصالحين فيظهر من هذه النصوص أن المفسدة العظمى إنما تمنع إذا كانت من غير هذا القبيل.

أما هذا فلا وإن للندب ثلاث حالات (**الحالة الأولى**) ما إذا كان الملابس للمنكر لا يعتقد حله، وحرمته، وهو متقارب المدارك (**والحالة الثانية**) ما إذا كان الفعل مكروهاً لا حراماً والمتروك مندوباً لا واجباً (**والحالة الثالثة**) ما إذا فقد الشرط الثالث بأن استوى الأمران الإزالة وعدمها والتأثير وعدمه أو غلب على ظنه عدم الإزالة وعدم التأثير هذا تهذيب ما في الأصل وصححه ابن الشاط قلت: ويؤخذ من الحالة الأولى للتحريم والحالة الأولى للندب أن للوجوب حالة ثانية هي ما إذا كان الملابس للمنكر المتفق على إنكاره أو المختلف فيه مع ضعف مدرك التحليل جداً يعتقد حله كما لا يخفى فتأمل، والله أعلم (وصل)

تحليله لم ننكر عليه لأنه ليس عاصياً، ولأنه ليس أحد القولين أولى من الآخر، ولكن لم تتعين المفسدة الموجبة لإباحة الإنكار إلا أن يكون مدرك القول بالتحليل ضعيفاً جداً ينقض قضاء القاضي بمثله لبطلانه في الشرع كواطيء الجارية بالإباحة معتقداً لمذهب عطاء وشارب النبيذ معتقداً مذهب أبي حنيفة، وإن لم يكن معتقداً تحريماً ولا تحليلاً، والمدارك في التحريم والتحليل متقاربة أرشد للترك برفق من غير إنكار، وتوبيخ لأنه من باب الورع المندوب والأمر بالمندوبات، والنهي عن المنكرات هكذا شأنهما الإرشاد من غير توبيخ.

(المسألة الخامسة) المندوبات والمكروات يدخلها الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر على سبيل الإرشاد للورع ولما هو أولى من غير تعنيف، ولا توبيخ بل يكون ذلك من باب التعاون على البر والتقوى. (المسألة السادسة)؛ قولنا في شرط الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ما لم يؤد إلى مفسدة هي أعظم هذه المفسدة. قسمان تارة تكون إذا نهاه عن منكر فعل ما هو أعظم منه في غير الناهي، وتارة يفعله في الناهي بأن ينهاه عن الزنا فيقتله أعني الناهي يقتله الملابس للمنكر، والقسم الأول اتفق الناس عليه أنه يحرم النهي عن المنكر، والقسم الثاني، اختلف الناس فيه، فمنهم من سواه بالأول نظر لعظم المفسدة، ومنهم من فرق وقال: هذا لا يمنع، والتعذير بالنفوس مشروع في طاعة الله تعالى لقوله تعالى:

. . . .

مراتب الإنكار ثلاثة دل عليها ما خرجه أبو داود من قول رسول الله ﷺ: **«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وليس وراء ذلك شيء من الأيمان»** ويروي وذلك أضعف الأيمان، وفي الصحيح نحوه وأقواها أن يغيره بيده وهو واجب عيناً مع القدرة فإن لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول وهي المرتبة الثانية، وليكن القول برفق لقوله عليه السلام: **«من أمر مسلماً بمعروف فليكن أمره كذلك»** قال الله عز وجلّ: ﴿فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه، ٤٤] وقال عزّ وجلّ: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت، ٤٦] فإن عجز عن القول انتقل للرتبة الثالثة وهي الإنكار بالقلب وهي أضعفها قال الأصل: وعجزه عن الإنكار باليد أو بالقول، وإن كان أعظم الناس أيماناً لا ينافي تعظيمه لله تعالى، وقوة الأيمان لأن الشرع منعه أو أسقطه عنه بسبب عجزه عن الإنكار لكونه يؤدي لمفسدة أعظم أو نقول لا يلزم من العجز عن القربة نقص الأيمان وحينئذٍ يتعين أن المراد بالأيمان في قوله عليه السلام: وذلك أضعف الأيمان الأيمان الفعلي الوارد في قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع أيمانكم﴾ [البقرة، ١٤٣] أي صلاتكم لبيت المقدس والصلات فعل وقال عليه السلام: **«الأيمان سبع وخمسون سبعة»** وقيل: بضع وسبعون أعلاها شهادة إن لا إله إلا الله وأدناها أماطة الأذى عن الطريق، وهذه التجزئة إنما تصح في الأفعال وقد سماها أيماناً وأقوى الأيمان الفعلي إزالة اليد لاستلزامه إزالة المفسدة على الفور، ثم القول لأنه قد لا تقع معه الإزالة وقد تقع، والإنكار القلبي لا يؤثر إزالة البتة أو يلاحظ عدم تأثيره في الإزالة فيبقي الأيمان مطلقاً ا هـ وقال العلامة الأمير في في حاشيته على عبد السلام على جوهرة التوحيد، ومعنى ضعفه دلالته على غرابة الإسلام، وعدم انتظامه، وإلا فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها ا هـ.

﴿وكأين من نبي قتل معه ربيون كثير مدحهم بأنهم قتلوا بسبب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وأنهم ما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا﴾، وهذا يدل على أن بذل النفوس في طاعة الله تعالى مأمور به، وقتل يحيى بن زكرياء صلوات الله عليهما بسبب أنه نهى عن تزويج الربيبة وقال ﷺ: «**أفضل الجهاد كلمة حق عن سلطان جائر**»، ومعلوم أنه عرض نفسه للقتل بمجرد هذه الكلمة، فجعله رسول الله ﷺ أفضل الجهاد، ولم يفرق بين كلمة وكلمة كانت في الأصول، أو الفروع من الكبائر أو الصغائر، وقد خرج ابن الأشعث مع جمع كبير من التابعين في قتال الحجاج، وعرضوا أنفسهم للقتل، وقتل منهم خلائق كثيرة بسبب إزالة ظلم الحجاج وعبد الملك ابن مروان، وكان ذلك في الفروع لا في الأصول، ولم ينكر أحد من العلماء عليهم ذلك، ولم يزل أهل الجد والعزائم على ذلك من السلف الصالحين، فيظهر من هذه النصوص أن المفسدة العظمى إنما تمنع إذا كانت من غير هذا القبيل.

أما هذا فلا فتلخص أن النهي عن المنكر، والأمر بالمعروف واجب إذا اجتمعت فيه تلك الشروط المتقدمة، ومحرم إذا كان يعتقد الملابس تحريمه، وإذا فقد أحد الشرطين الأولين، ومندوب إذا كان لا يعتقد حله ولا حرمته، وهو متقارب المدارك، وإذا كان

. . . .

يريد أن الأيمان في الحديث باقٍ على حقيقته بمعنى التصديق القلبي والمراد بضعفه ضعفه في زمن عدم القدرة على الإنكار باليد أو بالقول كما يشير إليه حديث بدأ الإسلام غريباً، وسيعود كما بدأ لأضعفه بالنسبة للمنكر بقلبه لأنه أدى ما هو الواجب عليه والله سبحانه وتعالى أعلم (**وصل**) في خمس مسائل تتعلق بالنهي عن المنكر والأمر بالمعروف، ويكمل بها الفرق (**المسألة الأولى**) يأمر الولد والديه بالمعروف وينهاهما عن المنكر قال مالك: ويخفض لهما في ذلك جناح الذل من الرحمة (**المسألة الثانية**) قال بعض العلماء لا يشترط في النهي عن المنكر أن يكون ملابسه عصياناً بل يشترط أن يكون ملابساً لمفسد واجبة الدفع أو تار.

كالمصلحة واجبة لحصول، وله أمثلة منها أمر الجاهل بمعروف لا يعرف وجوبه، ونهية عن منكر لا يعرف تحريمه كنهي الأنبياء عليهم السلام أممها أول بعثتها، ومنه اقتال البغاة وهم على تأويل، ومنها ضرب الصبيان على ملابسة الفواحش، ومنها قتل الصبيان والمجانين إذ صالوا على الدماء، والإبضاع، ولم يمكن دفعهم إلا بقتلهم ومنها أن يوكل وكيلاً بالقصاص، ثم يعفو ويخبر فاسق أو متهم الوكيل بالعفو فلا يصدقه فللفاسق أو المتهم الذي أخبره أن يدفعه عن القصاص إذا دفعاً بالقتل الواردة لمفسدة القتل بغير حق، ومنها أن يوكل سيد الجارية وكيلاً في بيعها، فيبيعها ويخبره المشتري أنه اشتراها من الوكيل فلم يصدقه ويريد وطأها ظناً منه أن الوكيل لم يبعها فللمشتري دفعه، ولو بالقتل، ومنها ضرب البهائم للتعليم والرياضة دفعاً لمفسدة الشماس والجماح (**المسألة الثالثة**) قال العلماء الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر واجب على الفور إجماعاً فمن أمكنه أن يأمر بمعروف وجب عليه كمن يرى جماعة تركوا الصلاة، فيأمرهم بكلمة واحدة قوموا للصلاة (**المسألة الرابعة**) المختلف في تحريمه وتحليله، فإن رأينا من فعله معتقداً

الفعل مكروهاً لا حراماً، أو المتروك مندوباً لا واجباً فقد حصل المطلوب من الفرق.

(الفرق الحادي والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب تعلمه من النجوم وبين قاعدة ما لا يجب)

ظاهر كلام أصحابنا أن التوجه للكعبة لا يسوغ فيه التقليد مع القدرة على الاجتهاد، ونصوا على أن القادر على التعلم يجب عليه التعلم، ولا يجوز له التقليد، ومعظم أدلة القبلة في النجوم، فيجب تعلم ما تعلم به القبلة كالفرقدين والجدي، وما يجري مجراها في معرفة القبلة، وظاهر كلامهم أن تعلم هذا القسم فرض عين على كل أحد.

قال ابن رشد: يتعلم من أحكام النجوم ما يستدل به على القبلة وأجزاء الليل وما مضي منه، وما يهتدي به في ظلمات البر والبحر، وتعرف مواضعها من الفلك وأوقات طلوعها وغروبها، وهو مستحب لقوله تعالى: ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾ [الأنعام، ٩٧].

(قلت): ومقتضى القواعد أن يكون ما يعرف به منها أوقات الصلاة فرضاً على الكفاية لجواز التقليد في الأوقات. قال صاحب الطراز: يجوز التقليد في أوقات الصلاة إلا الزوال

. . . .

تحريمه أنكرنا عليه لأنه منتهك للحرمة من جهة اعتقاده، فإن رأيناه معتقداً تحليله لم ننكر عليه لأنه غير عاص لأن أحد القولين، وإن لم يكن أولى من الآخر إلا أن المفسدة الموجبة لإباحة الإنكار لم تتعين نعم إن كان مدرك القول بالتحليل ضعيفاً جداً ينقض قضاء القاضي بمثله لبطلانه في الشرع كواطىء الجارية بالإباحة معتقد المذهب عطاء وشارب النبيذ معتقد المذهب أبي حنيفة أنكرنا عليه وإن رأيناه غير معتقد تحريماً ولا تحليلاً، والمدارك في التحريم والتحليل متقاربة أرشد للترك برفق من غير إنكار وتوبيخ لأنه من باب الورع المندوب، والأمر بالمندوبات والنهي عن المنكرات.

هكذا أي المكروهات شأنها الإرشاد منغير توبيخ (المسألة الخامسة) يدخل الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر المندوبات والمكروهات على سبيل الإرشاد للورع ولما هو أولى من غير تعنيف، ولا توبيخ بل يكون ذلك من باب التعاون على البر والتقوى أفاده الأصل وصححه ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب تعلمه من النجوم وبين قاعدة ما لا يجب)

وهو أن تعلم النجوم إن كان لما تعرف به القبلة كالفرقدين والجدي وما يجرى مجراها في معرفة القبلة فظاهر كلام أصحابنا أن تعلم هذا القسم ففرص عين على كل أحد قال الأصل لأن ظاهر كلامهم من التوجه للكعبة لا يسوع فيه التقليد مع القدرة على الاجتهاد ونصوا على أن القادر على التعلم يجب عليه التعلم، ولا يجوز له التقليد، ومعظم أدلة القبلة في النجوم فيجب تعلم ما تعلم بها لقبلة ا هـ وإن كان لما تعرف به أوقات الصلاة فمقتضى القواعد أن يكون ما يعرف به منها فرضاً على الكفاية قال الأصل: لجواز

فإنه ضروري يستغنى فيه عن التقليد، فلذلك لم يكن فرضاً على الأعيان ومن جهة أن معرفة الأوقات واجبة يكون ما تعرف به الأوقات فرض كفاية، ويكون موطن الاستحباب هو ما يعين على الأسفار، ويحرج من ظلمات البر والبحر. قال ابن رشد: وأما ما يقتضي إلى معرفة نقصان الشهر، ووقت رؤية الهلاك فمكروه لا يعتمد عليه في الشرع، فهو اشتغال بغير مفيد. قال: وكذلك ما يعرف به الكسوفات مكروه لأنه لا يغني شيئاً، ويوهم العامة أنه يعلم الغيب بالحساب، فيزجر عن الأخبار بذلك ويؤدب عليه.

قال: وأما ما يخبر به المنجم من الغيب من نزول الأمطار وغيره، فقيل: ذلك كفر يقتل بغير استتابة لقوله عليه السلام: **«قال الله عزّ وجلّ: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته فهو مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب»** وقيل: يستتاب فإن تاب وإلا قتل. قاله أشبه: وقيل: يزجر عن ذلك ويؤدب، وليس اختلافاً في قول بل اختلاف في حال فإن قال: أن الكواكب مستقلة بالتأثير قتل، ولم يستتب إن كان يسره لأنه زنديق، وإن أظهره فهو مرتد يستتاب، وإن اعتقد أن الله تعالى هو الفاعل عندها زجر عن الاعتقاد الكاذب لأنه بدعة تسقط العدالة، ولا يحل لمسلم تصديقه. قال: والذي ينبغي أن يعتقد فيما يصيبون فيه أن

. . . .

التقليد في أوقات الصلاة قال صاحب الطراز: يجوز التقليد في أوقات الصلاة إلا الزوال فإنه ضروري يستغنى فيه عن التقليد.

فلذلك لم يكن فرضاً على الأعيان ومن جهة أن معرفة الأوقات واجبة يكون ما تعرف به الأوقات فرض كفاية ا هـ.

وإن كان لما يعين على الإسفار، ويخرج من ظلمات البر والبحر فهو موطن الاستحباب.

قال الأصل: قال ابن رشد يتعلم من أحكام النجوم: ما يهتدي به في ظلمات البر والبحر، وتعرف مواضعها من الفلك وأوقات طلوعها، وغروبها وهو مستحب لقوله تعالى: ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾ [الأنعام، ٩٧] ا هـ المراد وإن كان لما يعرف به نقصان الشهر ووقت رؤية الهلال والكسوفات، فمكروه قال الأصل قال ابن رشد وأما ما يفضي إلى معرفة نقصان الشهر، ووقت رؤية الهلال فمكروه، ولا يعتمد عليه في الشرع فهو اشتغال بغير مفيد.

قال وكذلك ما يعرف به الكسوفات مكروه لأنه لا يغني شيئاً ويوهم العامة أنه يعلم الغيب بالحساب، فيزجر عن الإخبار بذلك، ويؤدب عليه ا هـ وإن كان لما يعرف به نزول الأمطار وغيره مما استأثر الله بعلمه من الغيب فهو إما زندقة، أو ارتداد أو بدعة تسقط العدالة قال الأصل: وذلك لأنه إن أداه إلى القول بأن الكواكب مستقلة بالتأثير قتل، ولم يستتب إن كان يسره لأنه زنديق وإن أظهره فهو مرتد يستتاب، وإن لم يؤده إلى ذلك بل اعتقد أن الله تعالى هو الفاعل عندها زجر عن الاعتقاد الكاذب لأنه بدعة تسقط العدالة ولا يحل لمسلم تصديقه قال فالاختلاف في كلام ابن رشد إذ قال: وإما ما يخبر به المنجم من الغيب من نزول الامطار وغيره فقيل ذلك كفر يقتل بغير استتابة لقوله عليه السلام قال الله عزّ وجلّ أصبح من

ذلك على وجه الغالب نحو قوله عليه السلام: «**إذا نشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة**» فهذا تلخيص قاعدة ما يجب، ويحرم من تعلم أحكام النجوم.

(الفرق الثاني والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو من الدعاء كفر وقاعدة ما ليس بكفر)

اعلم أن الدعاء الذي هو الطلب من الله تعالى له حكم باعتبار ذاته من حيث هو طلب من الله تعالى، وهو الندب لاشتمال ذاته على خضوع العبد لربه، وإظهار ذلته، وافتقاره إلى مولاه فهذا ونحوه مأمور به، وقد يعرض له من متعلقاته ما يوجبه أو يحرمه، والتحريم قد ينتهي للكفر وقد لا ينتهي، فالذي ينتهي للكفر أربعة أقسام.

(القسم الأول) أن يطلب الداعي نفي ما دل السمع القاطع من الكتاب والسنة على ثبوته،

قال: **(شهاب الدين**

الفرق الثاني والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو من الدعاء كفر، وقاعدة ما ليس بكفر
اعلم أن الدعاء الذي هو الطلب من الله تعالى إلى آخر القسم الأول)

قلت: ما قاله: من أن الدعاء طلب صحيح، وههنا قاعدة وهي أن الصحيح أن طلب المستحيل ليس بمستحيل عقلاً ولا ممتنع، فإن منعه الشرع امتنع، وإلا فلا، وما قاله: من أن الدعاء بترك تعذيب الكافر وذلك مما يعلم وقوعه سمعا طلب لتكذيب الله تعالى فيما أخبر به، وطلب ذلك كفر ليس بصحيح من جهة أن طلب التكذيب ليس بتكذيب. بل هو مستلزم لتجويز التكذيب عند من لا يجوز طلب المستحيل.

عبادي مؤمن بي وكافر بي فأما من قال مطرنا، بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب قيل يستتاب فإن تاب، وإلا قتل قاله أشهب وقيل يزجر عن ذلك ويؤدب ا هـ ليس اختلافاً في قول بل اختلاف في حال قال قال ابن رشد والذي ينبغي إن يعتقد فيما يصيبون فيه إن ذلك على وجه الغالب نحو قوله عليه السلام إذا نشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غدقة ا هـ فهذا تلخيص ما يجب وما لا يجب من تعلم أحكام النجوم هذا تهذيب كلام الأصل وصححه ابن الشاط والله أعلم.

(الفرق الثاني والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو من الدعاء كفر وقاعدة ما ليس بكفر)

قال ابن الشاط: وليس هو بصحيح الأعلى رأي من يكفر بالمآل أي ويقول بأن لازم المذهب مذهب وإن لم يقل به الأصل وذلك إن الأصل في الدعاء الندب لأنه من حيث ذاته طلب من الله تعالى وكل ما هو طلب منه تعالى مشتمل على خضوع العبد لربه وإظهار ذلته وافتقاره إلى مولاه وكل مشتمل على ذلك مأمور به أمر ندب وقد يعرض له من متعلقاته ما يوجبه أو يحرمه والتحريم قد ينتهي للكفر وقد لا ينتهى له وما ينتهى له، لم تقم حجة على أنه بعينه كفر وإنما هو من باب التفكير بالمآل عند من يقول به والأصل لا يقول وبيان ذلك إن أقسام ما ينتهى له على القول به أربعة.

وله أمثلة (الأول) أن يقول: اللهم لا تعذب من كفر بك أو اغفر له، وقد دلت القواطع السمعية على تعذيب كل واحد ممن مات كافراً بالله تعالى لقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء: ٤٨] وغير ذلك من النصوص، فيكون ذلك كفراً لأنه طلب لتكذيب الله تعالى فيما أخبر به، وطلب ذلك كفر، فهذا الدعاء كفر.

(الثاني) أن يقول: اللهم لا تخلد فلاناً الكافر في النار، وقد دلت النصوص القاطعة على تخليد كل واحد من الكفار في النار، فيكون الداعي طالباً لتكذيب خبر الله تعالى، فيكون دعاؤه كفر.

(الثالث) أن يسأل الداعي الله تعالى أن يريحه من البعث حتى يستريح من أهوال يوم القيامة، وقد أخبر تعالى عن بعث كل أحد من الثقلين، فيكون هذا الدعاء كفراً لأنه طلب لتكذيب الله تعالى في خبره.

(القسم الثاني) أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع السمعي على نفيه، وله أمثلة (الأول) أن يقول: اللهم خلد فلاناً المسلم عدوي في النار، ولم يرد به سوء

وأما عند من يجوز طلب المستحيل، فليس بمستلزم لذلك ثم أن تجويز التكذيب لا يستلزم التكذيب، فإنه يجوز تكذيب زيد لعمرو لا يلزم أن يكون مكذباً لعمرو، ولا مجوزاً لكذبه هذا إن كان قصده مقتضي لفظ تكذيب وإن كان قصده الكذب، ووضع لفظ تكذيب موضع لفظ كذب، فليس ما قاله: بصحيح أيضاً من جهة أن من طلب من غيره أن يكذب لا يلزم أن يكون مكذباً له بل يلزم أن يكون مجوزاً لوقوع الكذب منه إن كان ممن يجوز طلب المستحيل، ثم على تقدير ذلك على رأي من لا يجوز طلب المستحيل. إنما يكون تكفير من يلزم من دعائه ذلك تكفيراً بالمآل، وقد حكى هو وغيره من أهل السنّة الخلاف في ذلك، واختار هو عدم التكفير، فجزمه بتكفير الداعي بذلك ليس بصحيح إلا على رأي من يكفر بالمآل، وليس ذلك مذهبه.

قال: **(القسم الثاني أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل السمع القاطع على نفيه)**. قلت:

(القسم الأول) أن يطلب الداعي نفي ما دل السمع القاطع من الكتاب والسنّة على ثبوته ومن أمثلته أن يقول اللهم لا تعذب من كفر بك، أو اغفر له وقد دل قوله تعالى إن الله لا يغفر إن يشرك به وغير ذلك من النصوص السمعية القواطع على تعذيب كل واحد ممن مات كافراً ومعها أن يقول: اللهم لا تخلد فلاناً الكافر في النار وقد دلت النصوص القاطعة على تخليد كل واحد من الكفار في النار ومنها أن يسأل الداعي الله أن يريحه من البعث حتى يستريح من أهوال يوم القيامة وقد أخبر تعالى عن بعث كل واحد من الثقلين.

(والقسم الثاني) أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع على نفيه ومن أمثلته أن يقول اللهم خلد فلاناً المسلم عدوي في النار، ولم يرد به سوء الخاتمة وقد دل قوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً ندخله جنات تجرى من تحتها الأنهار ونحوه من القواطع على أن كل مؤمن لا يخلد في النار ولا بد له من الجنة ومنها أن يقول: أحيني أبداً حتى أسلم من سكرات الموت وكربه وقد دل قوله تعالى: كل نفس ذائقة

الخاتمة، وقد أخبر الله تعالى أخباراً قاطعاً بأن كل مؤمن لا يخلد في النار، ولا بدّ له من الجنة لقوله تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ [الطلاق، ١١] فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب خبر الله تعالى، فيكون كفراً. (الثاني) أن يقول: اللهم أجبني أبداً حتى أسلم من سكرات الموت وكربه وقد أخبر الله تعالى عن موته بقوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ [آل عمران، ١٨٥] فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب هذا الخبر، فيكون كفراً. (الثالث) أن يقول: اللهم اجعل إبليس محباً ناصحاً لي ولبني آدم أبد الدهر حتى يقل الفساد، وتستريح العباد والله سبحانه يقول: ﴿أن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً﴾ [فاطر، ٦] فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب هذا الخبر فيكون كفراً، والحق بهذه المثل نظائرها.

(القسم الثالث) أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل القاطع العقلي على ثبوته مما يخل بجلال الربوبية، وله أمثلة (الأول) أن يسأل الداعي الله تعالى سلب علمه، أو عالميته القديمة حتى يستتر العبد في قبائحه، ويستريح من اطلاع ربه على فضائحه، وقد دل القاطع

الكلام على هذا القسم كالكلام على القسم الأول. قال: **(القسم الثالث أن يطلب الدعي من الله تعالى نفي ما دل القاطع العقلي على ثبوته مما يخل بجلال الربوبية، وله أمثلة الأول أن يسأل الداعي من الله تعالى سلب علمه، أو عالميته القديمة حتى يستتر العبد في قبائحه، ويستريح من اطلاع ربه عليه الخ الثاني أن يسأل الله تعالى سلب قدرته القديمة يوم القيامة حتى يأمن المؤاخذة)**. قلت: ما قاله في ذلك: ليس بصحيح. فإن طلب نفي العلم، والقدرة ليس طلباً لضدهما، وهما الجهل والعجز. كما قال؛ لجواز غفلة الداعي وإضرابه عنهما، وعلى تقدير عدم الغفلة، والإضراب إنما يكون ذلك بالتكفير بالمآل والله تعالى أعلم.

قال: (الثالث أن يسأل الله تعالى سلب استيلائه عليه، وارتفاع قضائه، وقدره حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه، ويأمن من سوء الخاتمة من جهة القضاء، وقد دل القاطع العقلي على شمول إرادة

الموت ونحوه من القواطع على أنه لا بد له من الموت ومنها أن يقول: اللهم اجعل إبليس محباً ناصحاً لي ولبني آدم أبد الدهر حتى يقل الفساد وتستريح العباد والله سبحانه وتعالى يقول أن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً (ولا يخفاك) أن غاية ما في هذين القسمين طلب التكذيب وهو وإن كان طلب مستحيل إلا أن القاعدة في طلب المستحيل إنه ليس بمستحيل عقلا، ولا ممتنع على الصحيح وإن كان مستلزماً لتجويز التكذيب عند من لا يجوز طلب المستحيل لا عند من يجوز طلبه إلا أن تجويز التكذيب لا يستلزم التكذيب إن كان القصد مقتضى لفظ التكذيب فإنه يجوز كتكذيب زيد لعمر ولا يلزم أن يكون مكذباً لعمرو ولا مجوزاً لكذبه فإن كان القصد بلفظ التكذيب الكذب لم يلزم أيضاً أن يكون مكذباً له بل يلزم أن يكون مجوزاً لوقوع الكذب منه عند من يجوز طلب المستحيل لا عند من لا يجوزه وعلى تقدير ذلك عند من لا يجوزه إنما يكون تكفير من يلزم من دعائه ذلك تكفيراً بالمآل وقد حكى الأصل وغيره من أهل السنّة الخلاف في ذلك واختار الأصل عدم التفكير فجزمه هنا بتكفير الداعي بما في مثل القسمين ليس بصحيح إلا على

العقلي على وجوب ثبوت العلم لله تعالى أزلاً وأبداً، فيكون هذا الداعي طالباً لقيام الجهل بذات الله تعالى، وهو كفر.

(الثاني) أن يسأل الله تعالى سلب قدرته القديمة يوم القيامة حتى يأمن من المؤاخذة، وقد دل القاطع العقلي على وجوب القدرة لله تعالى أزلاً وأبداً لا تقبل التغيير ولا الفناء فطلب عدمها طلب لعجز الله تعالى، وهو كفر. (الثالث) أن يسأل الله تعالى سلب استيلائه عليه، وارتفاع قضائه، وقدره حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه، ويأمن من سوء الخاتمة من جهة القضاء، وقد دل القاطع العقلي على شمول إرادة الله تعالى، واستيلائه على جميع الكائنات، فيكون الداعي طالباً لسلب ذلك فيكون دعاؤه كفروا، والحق بهذه المثل نظائرها.

(القسم الرابع) أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع العقلي على نفيه مما يخل ثبوته بجلال الربوبية، وله مثل أن يعظم شوق الداعي إلى ربه حتى يسأله أن يحل في بعض مخلوقاته حتى يجتمع به، أو يعظم خوفه من الله تعالى، فيسأل الله ذلك حتى يأخذ

الله تعالى، واستيلائه على جميع الكائنات، فيكون الداعي طالباً لسلب ذلك، فيكون دعاؤه كفراً، والحق بهذه المثل نظائرها). قلت: قد سبق أن كون أمر ما كفرا إنما هو وضع شرعي، فإن ثبت أن طلب ذلك كفر فهو كذلك، وإلا فلا هذا إذا أراد أن عين الطلب هو الكفر، وإن أراد أنه يستلزم الكفر، وهو الجهل يكون سلب الاستيلاء مما تتعلق به القدرة، أو لا تتعلق فهو من التكفير بالمآل والله تعالى أعلم. قال: **(القسم الرابع أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع العقلي على نفيه مما يخل ثبوته بجلال الربوبية، وله مثل الأول أن يعظم شوق الداعي إلى ربه حتى يسأله أن يحل في بعض مخلوقاته حتى يجتمع به)**. قلت: الكلام في هذا القسم كالكلام في الذي قبله، وقوله: هناك وهنا مما يخل بجلال الربوبية صوابه بإجلال الربوبية أما جلال الربوبية فلا يخل به شيء.

قال: (وقد وقع ذلك لجماعة من جهال الصوفية فيقولون: فلان أعطى كلمة كن، ويسألون أن

رأي من يكفر بالمآل، ويقول إن لازم المذهب مذهب وليس ذلك مذهب الأصل.

(والقسم الثالث) أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل القاطع العقلي على ثبوته مما يخل بإجلال الله تعالى ومن أمثلته أن يسأل الداعي من الله تعالى سلب علمه أو عالميته القديمة حتى يستتر العبد في قبائحه ويستريح من إطلاع ربه على فضائحه وقد دل القاطع العقلي على وجوب ثبوت العلم لله تعالى أزلاً وأبداً ومنها أن يسأل الله تعالى سلب استيلائه عليه وارتفاع قضائه وقدره حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه ويأمن سوء الخاتمة من جهة القضاء وقد دل القاطع العقلي على شمول إرادة الله تعالى واستيلائه على جميع الكائنات **(والقسم الرابع)** أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع العقلي على نفيه مما يخل ثبوته بإجلال الربوبية ومن أمثلته أن يعظم شوق الداعي إلى ربه حتى يسأله أن يحل في بعض مخلوقاته ليجتمع به، أو يعظم خوفه من الله تعالى فيسأله تعالى ذلك ليأخذ منه الأمان على نفسه فيستبدل من وحشته أنساً وقد دل القاطع العقلي على استحالة ذلك على الله تعالى ومنها أن تعظم حماقة الداعي وتجربه فيسأل الله تعالى

منه الأمان على نفسه، فيستبدل من وحشته إنساً، وقد دل القاطع العقلي على استحالة ذلك على الله، فطلب ذلك كفر. (الثاني) أن تعظم حماقة الداعي وتجرئه، فيسأل الله تعالى أن يفوض إليه من أمور العالم ما هو مختص بالقدرة والإرادة الربانية من الإيجاد والإعدام، والقضاء النافذ المحتم، وقد دل القاطع العقلي على استحالة ثبوت ذلك لغير الله تعالى، فيكون طلب ذلك طلباً للشركة مع الله تعالى في الملك، وهو كفر وقد وقع ذلك لجماعة من جهال الصوفية فيقولون: فلان أعطى كلمة كن، ويسألون أن يعطوا كلمة كن التي في قوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل، ٤٠] وما يعلمون معنى هذه الكلمة في كلام الله تعالى، ولا يعلمون ما معنى إعطائها إن صح أنها أعطيت، وهذه أغوار بعيدة الروم على العلماء المحصلين فضلاً عن الصوفية المتخترصين، فيهلكون من حيث لا يشعرون، ويعتقدون أنهم إلى الله تعالى متقربون، وهم عنه متباعدون عصمنا الله تعالى من الفتن، وأسبابها والجهلات، وشبهها. (الثالث) أن يسأل الداعي ربه أن يجعل بينه وبينه نسباً فيحصل له الشرف على الخلائق في الدنيا والآخرة، وقد دل القاطع العقلي

يعطوا كلمة كن التي في قوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ وما يعلمون معنى هذه الكلمة في كلام الله تعالى، ولا يعلمون ما معنى إعطائها إن صح أنها أعطيت، وهذه أغوار بعيدة الروم على العلماء المحصلين فضلاً عن الصوفية المتخرصين، فيهلكون من حيث لا يشعرون، ويعتقدون أنهم إلى الله تعالى متقربون، وهم عنه متباعدون عصمنا الله تعالى من الفتن، وأسبابها والجهالات وشبهها). قلت: إن كن أولئك القوم يعتقدون أن الله يعطى غيره كلمة كن بمعنى أنه يعطيه الاقتدار، فذلك جهل شنيع إن أرادوا أنه يعطيه الاستقلال، وإلا فهو مذهب الاعتزال، وكلاهما كفر بالمآل، وإن كانوا يعتقدون أن الله تعالى يعطي كن أن يكون لهذا الشخص الكائنات التي يريدها مقرونة بإرادته فعبروا عن ذلك بإعطائه كلمة كن، فلا محذور في ذلك إذا اقترن بقولهم: قرينة تفهم المقصود. قال: **(الثالث أن يسأل الداعي ربه أن يجعل بينه وبينه نسباً، فيحصل له الشرف على**

أن يفوض إليه من أمور العالم ما هو مختص بالقدرة القديمة، والإرادة الربانية من الايجاد والإعدام والقضاء النافذ المحتم بأن يسأله تعالى أن يعطيه كلمة كن التي في قوله تعالى ﴿إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ولا يعلم معنى هذه الكلمة في كلام الله تعالى وما معنى إعطائها إن صح إنها أعطيت لاحد وهذا غور بعيد الروم على العلماء المحصلين فضلاً عمن يسأل ذلك من الصوفية المتخرصين وقد دل القاطع العقلي على استحالة ثبوت ذلك لغير الله تعالى (ومنها) أن يسأل الداعي ربه أن يجعل بينه وبين نسباً فيحصل له الشرف على الخلائق في الدنيا والآخرة وقد دل القاطع العقلي على استحالة النسب وأسباب الاستيلاد الموجبة للإنساب ولا يخفاك إن طلب نفي العلم والقدرة ليس طلباً لضدهما وهما الجهل والعجز كما زعم الأصل لجواز غفلة الداعي وإضرابه عنهما وعلى تقدير عدم الغفلة والإضراب إنما يكون ذلك من التكفير بالمآل وإن طلب الداعي من الله تعالى الاستيلاء على نفسه وسلب استيلائه تعالى عليه وارتفاع قضائه وقدره تعالى حتى يستقل بالتصرف في نفسه ويأمن من سوء الخاتمة من جهة القضاء إن أراد أن عينه

على استحالة النسب، وأسباب الاستيلاد الموجبة للأنساب، فيكون هذا الدعاء طلباً لصدور الاستيلاد في حق الله تعالى فيكون كفراً، والحق بهذه المثل نظائرها، فهذه كلها وجوه مخلة بجلال الربوبية تقع للعباد الجهال من استحوذ عليه الشيطان.

وقد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه: أن بناء الكنائس كفر إذا بناها مسلم، ويكون رد في حقه لاستلزامه إرادة الكفر، وكذلك أفتى بأن المسلم إذا قتل نبياً يعتقد صحة رسالته كان كافراً لإرادته إماتة شريعته، وإرادة أمانة الشرائع كفر، واعلم أن الجهل بما تؤدي إليه هذه الأدعية ليس عذراً للداعي عند الله تعالى. لأن القاعدة الشرعية دلت على أن كل جهل يمكن المكلف دفعه لا يكون حجة للجاهل، فإن الله تعالى بعث رسله إلى خلقه برسائله، وأوجب عليهم كافة أن يعلموها ثم يعملوا بها، فالعلم والعمل بها واجبان فمن ترك التعلم والعمل وبقي جاهلاً فقد عصى معصيتين لتركه واجبين، وإن علم ولم يعمل فقد عصى معصية واحدة بترك العمل، ومن علم وعمل فقد نجا ولذلك قال رسول الله ﷺ: **«الناس كلهم هلكى إلا العالمون والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون»**

الخلائق في الدنيا والآخرة، وقد دل القاطع العقلي على استحالة النسب، وأسباب الاستيلاد الموجبة للأنساب). قلت: الكلام في هذا كالكلام فيما قبله.

قال: (وقد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه: أن بناء الكنائس كفر إذا بناها مسلم، أو يكون ردة في حقه لاستلزامه إرادة الكفر). قلت: معنى قول الأشعري: أن بناء الكنائس كفر أي في الحكم الدنيوي، وأما الأخروي فبحسب النية والله تعالى أعلم.

قال: (وكذلك أفتي في المسلم إذا قتل نبياً يعتقد صحة رسالته كان كافراً لإرادته إماتة شريعته، وإرادة إماتة الشرائع كفر). قلت: ما قاله الشيخ أبو الحسن في هذه المسألة: ظاهر. **قال: (واعلم أن**

هو الكفر فلا يسلم إلا إن يثبت أن طلب ذلك كفر لما سبق من أن كون أمر ما كفرا، إنما هو وضعي شرعي وإن أراد أنه يستلزم الكفر وهو الجهل بكون سلب الاستيلاء مما تتعلق به القدرة أولاً تتعلق فهو من التكفير بالمآل وكذلك يقال في طلب الداعي حلوله تعالى في بعض مخلوقاته حتى يجتمع به، أو حتى يأخذ منه الأمان على نفسه فيستبدل من وحشته إنساً إلا أنه يقال في الشق الثاني وإن أراد أنه يستلزم الكفر وهو الجهل يكون سلب الحلول في بعض مخلوقاته مما تتعلق به القدرة، أولاً الخ فافهم ولا يخفى أيضاً أن من يعتقد أن الله يعطي غيره كلمة كن إن عني بأن الله تعالى يعطي غيره كن إنه يعطيه الاقتدار بالاستقلال فذلك جهل شنيع، أو بقدر بخلقها الله فيه فهو مذهب الاعتزال وكلاهما كفر المآل وإن عنى بأن الله يعطي غيره كن إن يكون لهذا الشخص الكائنات التي يريدها مقرونة بإرادته معبراً عن ذلك بإعطائه كلمة كن فلا محذور في ذلك إذا اقترن قوله، بقرينة تفهم المقصود وكذلك يقال في طلب الداعي ربه أن يجعل بينه وبينه نسباً فيحصل له الشرف على الخلائق في الدنيا والآخرة فإنه إن غنى يجعل الله بينه، وبينه نسباً أن يحصل له الشرف على الخلائق بالاستقلال.

فذلك جهل شنيع، أو بقدرة يخلقها الله تعالى فيه فهو مذهب الاعتزال وكلاهما كفر بالمآل، وإن عنى

والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم، فحكم على جميع الخلائق بالهلاك إلا العلماء منهم، ثم ذكر شروطاً أخر مع العلم في النجاة من الهلاك. نعم الجهل الذي لا يمكن رفعه للمكلف بمقتضى العادة يكون عذراً. كما لو تزوج أخته فظنها أجنبية، أو شرب خمراً يظنه خلا أو أكل طعاماً نجساً يظنه طاهراً مباحاً، فهذه الجهالات يعذر بها إذ لو اشترط اليقين في هذه الصور وشبهها لشق ذلك على المكلفين فيعذرون بذلك.

وأما الجهل الذي يمكن رفعه لا سيما مع طول الزمان واستمرار الأيام، والذي لا يعلم اليوم يعلم في غد، ولا يلزم من تأخير ما يتوقف على هذا العلم فساد، فلا يكون عذراً لأحد، ولذلك الحق مالك الجاهل في العبادات بالعامد دون الناسي، لأنه جهل يمكنه رفعه فسقط اعتباره، وكذلك قال الله تعالى في كتابه العزيز: حكاية عن نوح عليه السلام أني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم أي بجواز سؤاله، فاشترط العلم بالجواز قبل الإقدام على الدعاء، وهو يدل على أن الأصل في الدعاء التحريم إلا ما دل الدليل على جوازه،

الجهل بما تؤدي إليه هذه الأدعية ليس عذراً إلى آخره). قلت ما قاله في هذا الفصل: كله صحيح إلا ما قاله: من أن الأصل في الدعاء التحريم، والاستدلال على ذلك بقوله تعالى: حكاية عن نوح عليه السلام أني أعوذ بك ان أسألك ما ليس لي به علم، ففي ذلك نظر، وإلا ظهر أن الأصل في الدعاء الندب إلا ما قام الدليل على منعه.

قال: (إذا تقرر هذا فينبغي للسائل أن يحذر هذه الأدعية، وما يجري مجراها حذراً شديداً، ثم قال: فهذه الأربعة الأقسام بتميزها حصل الفرق بين ما هو كفر من الدعاء، وما ليس بكفر، وهو المطلوب).

بذلك أن يحصل له الشرف على الخلائق مقروناً بإرادته تعالى فلا محذور في ذلك إذا اقترن بقرينة تفهم المقصود فتأمل، قال: وقول الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه، أن بناء المسلم الكنائس كفر يريد في الحكم الدنيوي.

وأما الأخروي فبحسب النية، نعم فتواه بكفر المسلم إذا قتل نبياً يعتقد صحة رسالته لإرادته إماتة شريعته، وإرادة إماتة الشريعة كفر ا هـ ظاهر صحتها كقول الأصل: أن الجهل بما تؤدي إليه هذه الأدعية لا يعذر الداعي به عند الله تعالى لأن القاعدة الشرعية دلت على أن كل جهل يمكن المكلف رفعه لا يكون حجة للجاهل لا سيما مع طول الزمان واستمرار الأيام.

فإن الذي لا يعلم اليوم يعلم في غد ولا يلزم من تأخير ما يتوقف على هذا العلم فساد، فلا يكون عذراً لأن الله تعالى بعث رسله إلى خلقه برسالته وأوجب عليهم كافة أن يعلموها، ثم يعملوا بها فالتعلم، والعمل بها واجبان فمن ترك التعلم والعمل وبقي جاهلاً فقد عصى معصيتين لتركه واجبين وإن علم ولم يعمل فقد عصى معصية واحدة بترك العمل، ومن علم وعمل فقد نجا.

ولذلك قال رسول الله ﷺ: **«الناس كلهم هلكى إلا العالمون والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون**

وهذه قاعدة جليلة يتخرج عليها كثير من الفروع الفقيهة، وقد تقدم بسطها في الفروق إذا تقرر هذا، فينبغي للسائل أن يحذر هذه الأدعية، وما يجري مجراها حذراً شديداً لما تؤدي إليه من سخط الديان، والخلود في النيران، وحبوط الأعمال، وانفساخ الأنكحة، واستباحة الأرواح والأموال، وهذا فساد كله يتحصل بدعاء واحد من هذه الأدعية، ولا يرجع إلى الإسلام، ولا ترتفع أكثر هذه المفاسد إلا بتجديد الإسلام، والنطق بالشهادتين، فإن مات على ذلك كان أمره كما ذكرناه نسأل الله تعالى العافية من موجبات عقابه، وأصل كل فساد في الدنيا والآخرة إنما هو الجهل. فاجتهد في إزالته عنك ما استطعت كما أن أصل كل خير في الدنيا والآخرة إنما هو العلم. فاجتهد في تحصيله ما استطعت، والله تعالى هو المعين على الخير كله فهذه الأربعة الأقسام بتميزها حصل الفرق بين ما هو كفر من الدعاء، وما ليس بكفر وهو المطلوب.

قلت: لم يحصل المطلوب بما قرر لأن كل ما ذكره من الأدعية في هذا الفرق لم يأت بحجة على أنه بعينه كفر، فهو من باب التكفير بالمآل، وهو لا يقول: به.

و العاملون كلهم هلكى إلا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم» فحكم على جميع الخلائق بالهلاك إلا العلماء منهم، ثم ذكر شروطاً اخر مع العلم في النجاة من الهلاك.

ولذلك الحق مالك الجاهل في العبادات العامد دون الناسي لأنه جهل يمكنه رفعه فسقط اعتباره نعم الجهل الذي لا يمكن رفعه للمكلف بمقتضى العادة يكون عذراً كما لو تزوج أخته فظنها أجنبية، أو شرب خمراً يظنه خلاً أو أكل طعاماً نجساً يظنه طاهراً مباحاً فهذه الجهالات يعذر بها إذ لو اشترط اليقين في هذه الصور وشبهها الشق ذلك على المكلفين، فيعذرون بذلك ا هـ.

وأما قوله الأصل إن الأصل في الدعاء التحريم مستدلاً عليه بقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام أني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم ففيه نظر والأظهر إن الأصل في الدعاء الندب إلا ما قام الدليل على منعه ا هـ كلام ابن الشاط بتصرف والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثالث والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء، وليس بكفر، وبين قاعدة ما ليس محرماً)

وقد حضرني من المحرم الذي ليس بكفر اثنا عشر قسماً ثبت الحصر فيها بالاستقراء فتكون هي المحرمة، وما عداها ليس محرماً عملاً بالاستقراء في القسمين، فإن ظفر أحد بقسم آخر محرم إضافة لهذه الاثني عشر، وها أنا أمثل كل قسم بمثله اللائقة به ليقاس عليها نظائرها.

القسم الأول أن يطلب الداعي من الله تعالى المستحيلات التي لا تخل بجلال الربوبية، وله أمثلة (الأول) أن يطلب من الله تعالى أن يجعله في مكانين متباعدين في زمن واحد ليكون مطلعاً على أحوال الإقليمين، فهذا سوء أدب على الله تعالى، ولا يطلب من الملوك إلا ما يعلم أنه في قدرتهم، ومن فعل غير ذلك فقد عرضهم للعجز لا سيما، والعبد مأمور أن لا يطلب إلا ما يتصور وقوعه لئلا يكون متهكماً بالربوبية.

قال:

(الفرق الثالث السبعون والمائتان بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء، وليس بكفر، وبين قاعدة ما ليس محرماً

وقد حضرني من المحرم الذي ليس بكفر اثنا عشر قسماً ثبت الحصر فيها بالاستقراء، فتكون هي المحرمة، وما عدها ليس محرماً عملاً بالاستقراء في القسمين، فإن ظفر أحد بقسم آخر إضافة لهذه الاثني عشر، وها أنا أمثل كل قسم بمثله اللائقة به ليقاس عليها نظائرها. القسم الأول أن يطلب الداعي من الله تعالى المستحيلات التي لا تخل بجلال الربوبية، وله أمثلة الأول أن يطلب من الله تعالى

(الفرق الثالث والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء وليس بكفر وبين قاعدة ما ليس محرماً)

ادعى الأصل أن المحرم الذي ليس بكفر من الدعاء ثبت حصره باستقرائه في اثني عشر قسماً فتكون هي المحرمة، وما عداها ليس محرماً عملاً بالاستقراء في القسمين قال: فإن ظفر أحد بقسم آخر محرم إضافه لهذه الاثني عشر وساق الأقسام، بمثلها ولم يسلم له الإمام بن الشاط من الاثني عشر إلا ستة **(القسم الأول)** منها الدعاء المعلق علىٰ مشيئة الله تعالى.

فلا يجوز للداعي أن يقول اللهم اغفر لي إن شئت ولا اللهم اغفر لي إلا أن تشاء، ولا اللهم إلا أن تكون قد قدرت غير ذلك.

وما أشبه هذه النظائر لما ورد في الصحيح لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت، وليعزم المسألة وسره

(الثاني) أن يسأل الله تعالى دوام إصابة كلامه من الحكم الدقيقة، والعلوم الشريفة أبد الدهر ليفتخر بذلك على سائر الفضلاء، وينتفع به أكثر من سائر العلماء. (الثالث) أن يسأل الله تعالى الاستغناء في ذاته عن الأعراض ليسلم طول عمره من الآلام والأسقام والأنكاد والمخاوف، وغير ذلك من البلايا وقد دلت العقول على استحالة جميع ذلك، فإذا كانت هذه الأمور مستحيلة في حقه عقلاً كان طلبها من الله تعالى سوء أدب عليه لأن طلبها يعد في العادة تلاعباً، وضحكاً من المطلوب منه، والله تعالى يجب له من الإجلال فوق ما يجب لخلقه، فما نافى إجلال خلقه أولى أن ينافي جلاله من كل نقص بل قد عاب الله تعالى جميع خلقه بقوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ [الأنعام، ٩١] أي عظموه حق تعظيمه وقال عليه الصلاة والسلام: «**لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**» أي ثناؤك المستحق ثناؤك على نفسك أما ثناء الخلق فلا لأنه دون المستحق، وقس علي هذا المثل نظائرها واقض بأنها معصية، ولا تصل إلى الكفر لأنها من باب قلة الأدب في المعاملة دون انتهاك حرمة ذي الجلال، والعظمة.

(القسم الثاني) من المحرم الذي لا يكون كفراً أن يسأل الداعي من الله تعالى

أن يجعله في مكانين متباعدين في زمن واحد ليكون مطلعاً على أحوال الإقليمين، فهذا سوء أدب على الله تعالى، ولا يطلب من الملوك إلا ما يعلم أنه في قدرتهم، ومن فعل غير ذلك فقد عرضهم للعجز لا سيما، والعبد مأمور أن لا يطلب إلا ما يتصور وقوعه لئلا يكون متهكماً بالربوبية).

قلت: ما قاله: من أن الدعاء بالكون في مكانين في زمن واحد حرام لم يأت عليه بحجة غير ما أشار إليه من القياس على الملوك، وهو قياس فاسد لجواز العجز عليهم، وامتناعه عليه تعالى، وما قاله: من أن العبد مأمور أن لا يطلب إلا ما يتصور وقوعه هو عين الدعوى، وما قاله: من أنه يلزم أن يكون متهكماً بالربوبية ممنوع، ولا وجه لما قاله إلا القياس على الملوك، وما باله يقيسه تعالى عليهم في قصد التعجيز والتهكم، ولا يقيسه عليهم في قصد المبالغة، والغلو في التعظيم والتفخيم فقد

إن هذا الدعاء عرى عن إظهار الحاجة إلى الله تعالى، ومشعر بغنى العبد عن الرب هذه ما وجه به الأصل وسلمه ابن الشاط.

وأما توجيهه أيضاً بأن هذا الحديث دل على طلب المغفرة على تقدير كونها مقدرة وإذا قدرت وهي واقعة جزماً بغير دعاء وطلب تحصيل الحاصل محال لا يجوز لمناقضته لقواعد الشريعة والأدب مع الله تعالى فقال ابن الشاط: هذا ليس بصحيح فقد دعى النبي ﷺ لنفسه الكريمة بالمغفرة، وهي معلومة الحصول عنده ﷺ وعندنا وأمرنا أن ندعو له ﷺ بإتيانه الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته.

وذلك كله معلوم الحصول عنده ﷺ، وعندنا ا هـ (**والقسم الثاني**) من الستة الدعاء المعلق بشأن الله تعالى وله أمثلة منها أن يقول اللهم افعل بي ما أنت أهله في الدنيا والآخرة.

لأنه قد سئل من الله تعالى أن يفعل به، إما الخير وإما الشر، وأن يغفر له أو يؤاخذه، وهذا هو معنى

المستحيلات العادية إلا أن يكون نبياً، فإن عادة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام خرق العادة، فيجوز لهم ذلك كما سألوا نزول المائدة من السماء، وخروج الناقة من الصخرة الصماء أو يكون ولياً له مع الله تعالى عادة بذلك فهو جار على عادته، فلا يعد ذلك من الفريقين قلة أدب أو لا يكون ولياً، ويسأل خرق العادة، ويكون معنى سؤاله أن يجعله ولياً من أهل الولاية حتى يستحق خرق العادة، فهذه الأقسام الثلاثة ليست حراماً، وأما المحرم فله أمثلة.

(الأول) أن يسأل الله تعالى الاستغناء عن التنفس في الهواء. ليأمن الاختناق على نفسه، وقد دلت العادة على استحالة ذلك. (الثاني) أن يسأل الله تعالى العافية من المرض أبد الدهر لينتفع بقواه وحواسه وأعضائه أبد الدهر، وقد دلت العادة على استحالة ذلك. (الثالث) أن يسأل الله تعالى الولد من غير جماع، أو الثمار من غير أشجار وغراس، وقد دلت العادة على استحالة ذلك فطالب ذلك مسيء الأدب على الله تعالى، وكذلك قول الداعي: اللهم لا ترم بنا في شدة، فإن عداة الله تعالى جارية قطعاً بوقوع بعض الأنفس في الشدائد بل لا تكاد نفس تسلم من شدة في مدة حياتها، وكذلك قول الداعي خرق الله

خوطب الملوك بنسبة المستحيلات العقلية، والعادية إليهم على وجه الغلو في ترفيعهم لا على قصد تعجيزهم بل لقائل أن يقول: من خاطب الله تعالى بمثل ذلك تعين أن يكون للمبالغة في التعظيم. كما هو الواجب في حقه، أو قاصداً للتعجيز، أو غير قاصد لهذا، ولا لهذا فعلى التقدير الأول لا حرج بل يكون مطيعاً مأجوراً، وعلى التقدير الثاني يكون عاصياً، وعلى التقدير الثالث يكون مطيعاً بصورة الدعاء مثاباً عليه غير مطيع، ولا عاص بالقصد لعروه عنه.

قال: (الثاني أن يسأل الله تعالى دوام إصابة كلامه من الحكم الدقيقة، والعلوم الشريفة أبد الدهر ليفتخر بذلك على سائر الفضلاء، وينتفع به أكثر من سائر العلماء). قلت: ليس هذا المثال من هذا القسم بل هو من القسم الثاني الذي هو طلب المستحيلات العادية. **قال: (الثالث أن يسأل الله تعالى**

قوله عليه الصلاة والسلام لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت، ولأن الدعاء بمثل ذلك فيه إظهار الاستغناء وعدم الافتقار فيكون معصية إلا أن ينوي الداعي ما أنت أهله من الخير الجزيل ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير، فيذهب حينئذٍ التحريم، ولم يفته نية تعظيم المسألة الذي يرشد إليه قوله ﷺ: «**إذا سألتم الله فاعظموا**» المسألة فإن الله لا يتعاظمه شيء وإذا سألتم الله تعالى، فاسألوه الفردوس الأعلى» أو يقتصد في نيته على مطلق الخير، فيذهب التحريم لكن يفوته نية تعظيم المسألة قال ابن الشاط.

وكذا إن لم ينوِ شيئاً أصلاً، وكان ممن لم يعتقد مذهب الاعتزال لأن قرينة الحال في كون الإنسان لا يريد لنفسه إلا الخير مع سلامته من اعتقاد الاعتزال تقيد مطلق دعائه، فلا كفر ولا معصية خلافاً لقول الأصل إن الداعي بذلك إذا لم ينوِ شيئاً أصلاً كان عاصياً، ولو لم يعتقد مذهب الاعتزال من أن الله تعالى لا يفعل إلا الخير، ولا يفعل الشر إلا شرير وإن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه، وهو أما كفر أو فسوق بالإجماع من أهل السنة كمذهب الحشوية من اعتقاد جسمية الله تعالى الله عن ذلك علواً

العادة في بقائك، وهو كثير في العرف، وكذلك قوله: أعطنا خير الدنيا والآخرة، واصرف عنا شر الدنيا والآخرة لا يجوز لأن من المحال أن يحصل هذا المدعو به لهذا الداعي، فلا بدّ أن يقصد بهذا العموم الخصوص إذ لا بدّ أن يفوت هذا الداعي رتبة النبوة، ومرتبة الملائكة، ودرجات الأنبياء في الجنة، ولا بدّ أن يدركه بعض الشرور، ولو سكرات الموت ووحشة القبر، فلا بدّ أن يقصد بهذا العموم الخصوص، وقس على هذه نظائرها بل يجب على كل عاقل أن يفهم عوائد الله تعالى في تصرفاته في خلقه، وربطه المسببات بالأسباب في الدنيا والآخرة مع إمكان صدورها عن قدرته بغير تلك الأسباب، أو بغير سبب البتة بل رتب الله تعالى مملكته على نظام، ووضعها على قانون قضاءه وقدره لا يسأل عما يفعل، فإذا سأل الداعي من الله تعالى تغيير مملكته ونقض نظامه، وسلوك غير عوائده في ملكه كان مسيئاً للأدب عليه عزّ وجلّ بل ذلك سوء أدب على أدنى الملوك بل الولاة، ولذلك عاب العلماء، وغلطوا جماعة من العباد حيث توسطوا القفار من غير زاد، ولججوا في البحار في زمن الهول في غير الزمن المعتاد طالبين من الله تعالى خرق عوائده لهم في هذه الأحوال، فهم يعتقدون أنهم سائرون إلى الله تعالى، وهم ذاهبون عنه ظانين أن هذه الحالة

الاستغناء في ذاته عن الأعراض ليسلم طول عمره من الآلام والأسقام والأنكاد والمخاوف وغير ذلك من البلايا، وقد دلت العقول على استحالة جميع ذلك، فإذا كانت هذه الأمور مستحيلة في حقه عقلاً كان طلبها من الله تعالى سوء أدب عليه، لأن طلبها يعد في العادة تلاعباً، وضحكاً من المطلوب منه، والله تعالى يجب له من الإجلال فوق ما يجب لخلقه فما نافي إجلال خلقه أولى أن ينافي جلاله من كل نقص).

قلت: ما قاله: من أن هذه الأمور مستحيلة عقلاً خطأ بل هي مستحيلة عادة إلا الاستغناء عن الأعراض، فهو من المستحيل عقلاً خاصة عند من لا يجوز العرض، ولا عند من يجوزه، وما قاله: من أن طلب ذلك سوء أدب قد مر جوابه، وما قاله: من أنه يجب لله تعالى من الإجلال إلى آخره. صحيح

كبيراً بناءً على أن كلاً من هذين المذهبين يسبق إلى طبع الإنسان البشري بحسب العادة المألوفة حتى يرتاض بالعلوم العقلية، والنقلية فمن حيث أن كل أحد إنما يريد بهذا الدعاء الخير، وأنه يريد بمقتضى ما يسبق إلى طبعه البشري من شائبة الاعتزال أن ذلك هو شأن الله تعالى يثبت التحريم قال فاحذر شائبة الاعتزال التي تسبق إلى الطباع واقصد بنيتك ما يليق بجلال ربك، ولم يلفت مع ذلك إلى قرينة الحال في كونه لا يريد لنفسه إلا الخير مع سلامته من اعتقاد الاعتزال من كونها تقيد مطلق دعائه كما التفت إليها ابن الشاط فقال: لا كفر ولا معصية إذا لم ينو الداعي بهذا شيئاً أصلاً، وكان ممن لم يعتقد مذهب الاعتزال لأن قرينة حاله تقيد مطلق دعائه، ومنها أن تقول اللهم افعل بي في الدنيا والآخرة ما يليق بعظمتك أو بجلالك أو بكبريائك، أو بذاتك أو بربوبيتك، أو نحو ذلك من كل ما يأتي من هذا الباب، ومنها أن يقول اللهم هبني ما يليق بقضائك، وقدرتك فإن اللائق بعظمته تعالى ونحو ذلك الفضل والعدل وهما على حد سواء.
ليس أحدهما أولى من الآخر بالنسبة إلى عظمته واللائق بقضائه، وقدره الكثير والحقير، والخير والشر

هي حقيقة التوكل، وأن ما عداها ينافي الاعتماد على الله تعالى، وهذا غلط عظيم، فقد دخل سيد المتوكلين محمد رسول الله مكة محفوفاً بالخيل، والرجل والكراع، والسلاح في كتيبته الخضراء مظاهراً بين درعين على رأسه مغفر من حديد، وقال في أول أمره: **«من يعصمني حتى أبلغ رسالة ربي»**، وكان في آخر عمره عند أكمل أحواله مع ربه يدخر لعياله قوت سنة، وهو سيد المتوكلين، وتحقيق هذا الباب أن تعلم أن التوكل اعتماد القلب على الله تعالى فيما يطلبه من خير، أو يكرهه من ضير لأجل أنه المستولي بقدرته، وإرادته على سائر الكائنات من غير مشارك له في ذلك ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك، فلا مرسل له من بعده، ومع ذلك فله عوائد في ملكه رتبها بحكمته، فمقتضى شمول قدرته انقطاع القلب عن غيره، ومقتضى سلوك أدبه التماس فضله من عوائده، وقد انقسم الخلق في هذا المقام ثلاثة أقسام قسم عاملوا الله تعالى بمقتضى شمول قدرته للخير والشر، فحصلوا على حقيقة التوكل، وأعرضوا عن الأسباب، ففاتهم الأدب الواجب الاتباع، وقسم لاحظوا الأسباب واستولت على قلوبهم، فحجبتهم عن الله تعالى فهؤلاء فاتهم التوكل والأدب، وهذا هو المهيع العام الذي هلك فيه أكثر الخلائق، وقسم عاملوا

غير أن في كلامه إيهام المشاركة في موجب الإجلال من جهة اقتضاء أفعل التي للمفاضلة. قال: (**بل قد عاب الله تعالى جميع خلقه بقوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ أي ما عظموه حق تعظيمه. وقال عليه الصلاة والسلام: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» أي ثناؤك المستحق ثناؤك على نفسك أما ثناء الخلق فلا لأنه دون المستحق**).

قلت: إن كان الثناء اللائق بجلاله تعالى مما يدخل تحت اكتساب البشر، ثم قصروا فيه لحقهم الذمي والعيب لأجل ذلك، وإن كان مما لا يدخل فلا يلحقهم ذم لا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

قال: (وقس على هذه المثل نظائرها، واقض بأنها معصية، ولا تصل إلى الكفر، لأنها من باب قلة الأدب في المعاملة دون انتهاك حرمة ذي الجلال والعظمة).

ومحمود العاقبة وغير محمودها فالكلام على هذين المثالين كالكلام على المثال الأول بلا فرق (**والقسم الثالث**) من الستة الدعاء بالألفاظ العجمية التي غلب على عادة مستعمليها من العجم الضلال والفساد، لقوله تعالى: لنوح عليه السلام: ﴿فلا تسألني ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ [هود، ٤٦] وقول نوح عليه السلام: **«إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم فإن معناه أن أسألك ما ليس لي بجواز سؤاله علم»** فدل ذلك على أن العلم بالجواز شرط في جواز السؤال، فما لم يعلم جوزه لا يجوز سؤاله.

وأكد الله تعالى ذلك بقوله: إني أعظك أن تكون من الجاهلين واللفظ العجمي لا سيما الصادر ممن غلب عليهم من العجم الضلال، والفساد غير معلوم الجواز لجواز اشتماله على ما ينافي جلال الربوبية.

فلذا منع العلماء من الدعاء بالألفاظ العجمية الصادرة ممن غلب على عادتهم من العجم ذلك حتى يعلم خلوصها من الفساد ومنع مالك رحمه الله تعالى الرقى بها.

الله تعالى بمقتضى شمول قدرته، وعوائده في مملكته فهؤلاء جامعون بين التوكل والأدب، وهذا مقام الأنبياء وخواص العلماء والأولياء والأصفياء، واعلم أن قليل الأدب خير من كثير من العمل، ولذلك هلك إبليس، وضاع أكثر عمله بقلة أدبه فنسأل الله السلامة. في الدنيا والآخرة، وقال الرجل الصالح لابنه: يا بني اجعل عملك ملحاً، وأدبك دقيقاً أي ليكن استكثارك من الأدب أكثر من استكثارك من العمل لكثرة جدواه، ونفاسة معناه، ويدل على تحريم طلب خرق العوائد قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة، ١٩٥] أي لا تركبوا الأخطار التي دلت العادة على أنها مهلكة وقوله تعالى: ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾ [البقرة، ١٩٧] أي الواقية لكم من الحاجة إلى السؤال والسرقة، فإنهم كانوا يسافرون إلى الجهاد والحج بغير زاد فربما وقع بعضهم في إحدى المفسدتين المذكورتين، فأمرهم الله تعالى بالتزام العوائد، وحرم عليهم تركها فإن المأمور به منهي عن ضده بل أضداده، وقد قيل لبعضهم: إن كنت متوكلاً على الله ومعتمداً عليه وواثقاً بقضائه، وقدره فالق نفسك من هذا الحائط فإنه لا يصيبك إلا ما قدر لك، فقال أن الله خلق عباده

قلت: قد سبق أنه لم يأت بحجة على أن مثل ذلك قلة أدب، فلا قياس والله أعلم.

قال: (القسم الثاني من المحرم الذي لا يكون كفراً أن يسأل الداعي من الله تعالى المستحيلات العادية إلا أن يكون نبياً، فإن عادة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام خرق العادة، فيجوز لهم ذلك كما سألوا نزول المائدة من السماء، وخروج الناقة من الصخرة الصماء، أو يكون ولياً مع الله تعالى عادة بذلك فهو جار على عادته، فلا يعد ذلك من الفريقين قل أدب، أو لا يكون ولياً ويسأل خرق العادة، ويكون معنى سؤاله أن يجعله ولياً من أهل الولاية حتى يستحق خرق العادة، فهذه الأقسام الثلاثة ليست حراماً).

قلت: إجازة دعاء من ليس بولي بخرق العادة إجازة للدعاء بخرق العادة، فكل ما أنكره من ذلك فقد أجازه على الوجه الذي ذكره، وإذا أجازه على ذلك الوجه فقد أجازه على الجملة، فلا يصح له

وأما الصادرة ممن لم يغلب على عادتهم من العجم ذلك فيكره الدعاء والرقى بها سداً للذريعة (والقسم الرابع) من الستة الدعاء على غير الظالم لأن الله سبحانه وتعالى وإن كان عالماً بأحوال العباد جملة وتفصيلاً، وإن هذا الدعاء إضرار بغير مسحق إلا أن المدعو عليه لا يخلوا أما أن يكون قد اقترف ذنوباً، أو اكتسب سيآت من غير جهة الداعي، وهذا هو الغالب.

وأما أن يكون نقياً من الذنوب، وطاهراً من جميع العيوب، فيجوز على الأول أن يستجيب الله تعالى هذا الدعاء، ويجعله سبباً للانتقام من هذا المدعو عليه بذنوبه السالفة، ويجوز على الثاني أن يستجيب الله هذا الدعاء ليجعله سبباً لرفع درجات هذا العبد صبر أم لا، وسبباً لوقوع الصبر من الصابر، فيحصل له الجزيل من الثواب، فافهم.

ويكون الداعي على كلا الوجهين ظالماً بدعائه الذي انفذه الله تعالى في المدعو عليه لأنه سعى في إضرار غير مستحق، وكل المساعي الضارة بغير استحقاق حرام، فيعاقبه الله تعالى على دعائه بغير حق، ونظير

ليجربهم، ويمتحنهم لا ليجربوه ويمتحنوه إشارة إلى سلوك الأدب مع الله تعالى جعلنا الله تعالى من أهل الأدب معه، ومع عباده حتى نلقاه بمنه، وكرمه.

(القسم الثالث) الذي ليس بكفر، وهو محرم أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي أمر دل السمع على نفيه، وله أمثلة الأول أن يقول: ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا، ولا تحمل علينا أصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا، ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به مع أن رسول الله قد قال: **«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»**، فقد دل هذا الحديث على أن هذه الأمور مرفوعة عن العباد، فيكون طلبها من الله تعالى طلباً لتحصيل الحاصل، فيكون سوء أدب على الله تعالى لأنه طلب عرى عن الحاجة والافتقار إليه، ولو أن أحدنا سأل بعض الملوك أمراً فقضاه له، ثم سأله إياه بعد ذلك عالماً بقضائه له. لعد هذا الطلب الثاني استهزاء بالملك وتلاعباً به، ولحسن من ذلك الملك تأديبه فأولى أن يستحق التأديب إذا فعل ذلك مع الله تعالى ولو رأينا رجلاً يقول: اللهم افرض علينا

منعه بعد ذلك. قال: **(وأما المحرم فله أمثلة الأول أن يسأل الله تعالى الاستغناء عن التنفس في الهواء ليأمن الاختناق على نفسه، وقد دلت العادة على استحالة ذلك)** قلت: قد أجاز ذلك على وجه القصد لطلب الولاية، وحكمه بأنه إساءة أدب دعوى عرية عن الحجة، وتكثيره الأمثلة لا حاجة إليه.

قال: **(وكذلك قول الداعي: اللهم لا ترم بنا في شدة، فإن عادة الله جارية قطعاً بوقوع بعض الأنفس في الشدائد بل لا تكاد نفس تسلم من شدة في مدة حياتها، وكذلك قول الداعي: خرق الله العادة في بقائك، وهو كثير في العرف، وكذلك قول: اللهم أعطنا خير الدنيا والآخرة، واصرف عنا شر الدنيا والآخرة لا يجوز لأن من المحال أن يحصل هذا المدعو به لهذا الداعي، فلا بدّ أن يقصد بهذا العموم الخصوص إذ لا بدّ أن يفوت هذا الداعي رتبة النبوة، ومرتبة الملائكة، ودرجات الأنبياء في الجنة، فلا بدّ أن يدركه بعض الشرور ولو سكرات الموت، ووحشة القبر فلا بدّ أن يقصد بهذا العموم الخصوص، وقس على هذه نظائرها)**.

ذلك إن الله تعالى قد ينفذ في عبده المؤمن سهم العدو والكافر، وسيف القاتل له ظلماً كما يسلط عليه السباع والهوام وإن لم يصدر منه في حقها ما يوجب ذلك أما مؤاخذة له بذنوبه أو رفعاً لدرجاته فكما أن صاحب السيف والرمح ظالم، وينفذ الله سيفه ورمحه في المظلوم ويعاقبه على ظلمه.

كذلك صاحب الدعاء ظالم بدعائه، وينفذ الله دعائه في المظلوم، ويعاقبه على ظلمه أيضاً، والكل عدل من الله تعالى: (تنبيه) أجاز مالك، وجماعة من العلماء الدعاء على الظالم وادعى الأصل أن دليله قوله تعالى، ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل قال ابن الشاط وليس كذلك.

وإنما الآية دليل على جواز الانتصار الذي هو الانتصاف منه على درجة لا يكون فيها زيادة على قدر الظلم وبالوجه الذي أبيح الانتصاف به، وجواز الانتصاف لا يستلزم جواز الدعاء عليه إلا أن يكون الدعاء بتيسير أسباب الانتصاف منه، فقد يسوغ دعوى دلالة الآية عليه ضمناً لا صريحاً.

وأما الدعاء بغير ذلك.

الصلاة، وأوجب علينا الزكاة، واجعل السماء فوقنا والأرض تحتنا لبادرنا إلى الإنكار عليه لقبح ما صدر منه من التلاعب، والاستهزاء في دعائه إلا أن يريد الداعي بقوله: أن نسينا أي تركناه مع متعمد.

كقوله تعالى: ﴿فاليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا﴾ [الجاثية، ٣٤] وقوله تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ [التوبة، ٦٧] أي تركوا طاعته فترك الله الإحسان إليهم، وفهذا يجوز لأنه طلب العفو عما لم يعلم العفو فيه.

أما النسيان الذي هو الترك مع غفلة الذي هو مشتهر في العرف لا يجوز طلب العفو فيه، لأن طلب العفو فيه، وعنه قد علم بالنص والإجماع.

وكذلك إذا أراد بقوله: ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به أي من البلايا والرزايا والمكروهات جاز له لأنه لم تدل النصوص على نفي ذلك بخلاف التكاليف الشرعية، فإنها مرفوعة بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة، ٢٨٦] فيقتضي طلب رفع ذلك، فإن أطلق العموم من غير تخصيص لا بالنية، ولا بالعادة عصى لاشتمال العموم على

قلت: ليس كون هذه الأمور واقعة على وجه الخصوص بموجب أن لا نطلب إلا على وجه الخصوص بل يجوز أن تطلب على وجه العموم وغايته أن نقول: طلب مثل ذلك طلب للممتنع عادة على معنى أن يقصد الطالب بطلبه أن يصير ولياً، فتخرق له العادة، فقد جوز ما منع.

قال: (بل يجب على كل عاقل أن يفهم عوائد الله تعالى في تصرفاته في خلقه، وربطه المسببات بالأسباب في الدنيا والآخرة مع إمكان صدورها عن قدرته بغير تلك الأسباب، أو بغير سبب البتة بل رتب الله تعالى مملكته على نظام دبره، ووضعها على قانون قضاه، وقدره لا يسأل عما يفعل، فإذا سأل الداعي من الله تعالى تغيير مملكته، ونقض نظامه، وسلوك غير عوائده في ملكه كان مسيئا الأدب عليه بل ذلك سوء أدب على أدنى الملوك بل الولاة).

قلت: لم يأت على دعواه بحجة، وما قال: أنه سوء أدب من ذلك، وهو طلب خرق العادة هو

فليس فيها دلالة على جوازه لا ضمناً، ولا صريحاً ا هـ.

فمن هنا قال الأصل: وسلمه ابن الشاط وحيث قلنا بجواز الدعاء على الظالم، فلا تدعو عليه بمؤلمة من أنكاد الدنيا لم تقتضها جنايته عليك بأن يجني عليك جناية، فتدعو عليه بأعظم منها، فتكون جانياً عليه بالمقدار الزائد، والله تعالى يقول: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾ بمثل ما اعتدى عليكم بل تدعوا عليه بمؤلمة من إنكاد الدنيا تقتضيها جنايته، ولا ينبغي أن تدعو عليه بملابسة معصية من معاصي الله تعالى، ولا بالكفر صريحاً، أو ضمناً بأن تقول اللهم ارزقه سوء الخاتمة أو غير ذلك من العبارات الدالة على طلب الكفر، وإن كان الصحيح كما قال ابن اشاط أن مريد المعصية ليس بعاصٍ إلا إن اقترن بإرادته المعصية قول في المعصية التي هي قول أو فعل في المعصية التي هي فعل.

فذلك معصية، وأما مجرد الإرادة، فليس بمعصية على ما اقتضاه قوله ﷺ: أن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم فإرادة الكفر داخلة تحت عموم الحديث المذكور، ولا أعلم لهذا

ما لا يجوز، فيكون ذلك حراماً لأن فيه طلب تحصيل الحاصل، فإن قلت: فقد قال تعالى: حكاية عن قوم في سياق المدح ﴿ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك، ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد﴾ [آل عمران، ١٩٤] ووعد الله سبحانه لا بدّ من وقوعه نقد طلب تحصيل الحاصل وهو عين ما نحن فيه، ومدحهم الله تعالى فدل على جواز ذلك، وأنت تمنعه.

قلت: إنما جاز لهم سؤال ما وعدهم الله به لأن حصوله لهم مشروط بالوفاة على الإيمان، وهذا شرط مشكوك فيه، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط، فما طلبوا إلا مشكوكاً في حصوله لا معلوم الحصول، وأما ما نحن فيه فليس فيه شرط مجهول بل علم من الشريعة بالضرورة ترك المؤاخذة بالخطأ، والنسيان مطلقاً، فإن قلت: فإذا جوزت ذلك بناءً على الجهالة بالشرط، فيجوزه ههنا بناءً على الجهالة بالشرط، فإن رسول الله ﷺ لم يخبر بذلك مطلقاً، وأنما أخبر بالرفع عن أمته، وكون الداعي يموت، وهو من أمته مجهول فما طلب إلا مجهولاً بناءً على التقرير المتقدم.

عين ما جوزه للداعي على قصد أن يصير ولياً وبالجملة فكل ما منعه من هذه الأدعية لم يأت على منعه بحجة أصلاً إلا ما أشار إليه من القياس على الملوك وهو قياس فاسد لا شك في فساده.

قال: (ولذلك عاب العلماء، وغلطوا جماعة من العباد حيث توسطوا القفار بغير زاد، ولججوا في البحار في زمن الهول في غير الزمن المعتاد طالبين من الله تعالى خرق عوائده لهم في هذه الأحوال، فهم يعتقدون أنهم سائرون إلى الله تعالى، وهم ذاهبين عنه ظانين أن هذه الحالة هي حقيقة التوكل، وإن ما عداها ينافي الاعتماد على الرب، وهذا غلط عظيم فقد دخل سيد المتوكلين محمد ﷺ مكة محفوفاً بالخيل والرجل والكراع والسلاح في كتيبته الخضراء مظاهراً بين ضرعين على رأسه مغفر من حديد، وقال في أول أمره: «من يعصمني حتى أبلغ رسالة ربي»، وكان في آخر عمره عند غاية كماله مع ربه مدخراً لعياله قوت سنة، وهو سيد المتوكلين).

الحديث الآن معارضاً فلا كفر لمريد الكفر حيث لم يقع منه الكفر بقول إن كان ذلك الكفر قولاً أو بفعل إن كان ذلك فعلاً فأولى أن لا يكون مريد ما يلزم عنه الكفر كافراً لأنه إن كانت إرادته كفر الغير بقصد نفعه لرجحان الكفر عنده على الأيمان فهذا كفر، وإن كانت إرادته كفر الغير بقصد إضراره فهي معصية غير كفر ا هـ.

قلت وكذا إن أراد معصية الغير بقصد نفعه بالمعصية لرجحان المعصية على الطاعة عنده أو أراد معصية الغير بقصد إضراره فهي لمكان الرضي بالمعصية في الأول، وإضرار الغير في الثاني فافهم بل الأحسن للمظلوم الصبر والعفو عن الظالم لقوله تعالى: ﴿لمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾ [الشورى، ٤٣] أي من معزومها ومطلوبها عند الله تعالى فإن زاد في الإحسان على ذلك بأن دعي له بالإصلاح والخروج عن الظلم فقد أحسن إلى نفسه بمثوبة العفو، وتحصيل مكارم الأخلاق وإلى الجاني بالتسبب إلى إصلاح صفاته، وإلى الناس كافة بالتسبب إلى كفايتهم شره.

قلت: كونه من الأمة ليس شرطاً في هذا الرفع، ودلالة الخبر على ذلك إنما هي من جهة المفهوم، ونحن نمنع كون المفهوم حجة لاختلاف العلماء فيه سلمنا أنه حجة لكنه متروك ههنا إجماعاً، وتقريره أن نقول: الكفار إما أن قول: أنهم مخاطبون بفروع الشريعة أو لا فإن قلنا: أنهم ليسوا مخاطبين بها فالرفع حاصل لهم في جميع الفروع النسيان، وغيره فبطل المفهوم واستوت الخلائق في الرفع حينئذٍ، وإن قلنا: أنهم مخاطبون بالفروع، فلا يكون قد شرع في حقهم ما ليس سبباً في حقنا بل كل ما هو سبب الوجوب في حقنا هو سبب الوجوب في حقهم، وما هو سبب التحريم في حقنا هو سبب التحريم في حقهم، وما هو سبب الترخص والإباحة في حقنا هو كذلك في حقهم فعلى هذا التقدير لا يكون خصوص الأمة شرطاً في الرفع، ولم يقل أحد أن الكفار في الفروع أشد حالاً من الأمة، فظهر أن هذا المفهوم باطل اتفاقاً فليس هناك في النسيان والخطأ شرط مجهول، فيكون الشارع قد أخبر بالرفع في هذه الأمور مطلقاً فيحرم الدعاء به.

(المثال الثاني) أن يقول الداعي: ربنا لا تهلك هذه الأمة المحمدية بالخسف العام،

قلت: تغليط من غلط من العلماء جماعة العباد فيما ذكره غلط من أولئك العلماء، لأنه مبني على إساءتهم الظن بأولئك العباد، وإساءة الظن بعامة المسلمين ممنوعة شرعاً فكيف بالعباد منهم، والعباد والذين فعلوا ذلك لا يخلو أن يكونوا ممن تعود خرق العادة له، أو ممن لم يتعود ذلك، فإن كانوا من القسم الأول فلا عيب عليهم، وإن كانوا من القسم الثاني، فلا يخلو أن يكونوا ممن غلب عليهم في ذلك أحوال لا يستطيعون دفعها، أو ممن لم يغلب عليهم أحوال كذلك، فإن كانوا من القسم الأول فلا عيب عليهم لعدم استطاعتهم دفع ذلك وإن كانوا من القسم الثاني يكونون مرتكبين لممنوع فيلحقهم العيب، فما بال أولئك العلماء حكموا عليهم بأنهم من هذا الأخير دون القسم الأول، والثاني أليس ذلك إساءة ظن في موطن يمكن فيه تحسينه؟ ولم يساء بهم الظن فيظن أنهم ظانون أن

فهذه ثلاثة أنواع من الإحسان لا ينبغي أن تفوت اللبيب لا سيما، وقد روى أن الإنسان إذا دعى بمكروه على بريء أو على جان بأزيد من جنايته تقول له الملائكة: ولك مثله وإن دعى بخير لأحد جانياً أو بريئاً تقول له الملائكة: ولك مثله نعم ينبغي في الظالم الذي لا يردعه إلا إظهار الدعاء عليه أن يكون العفو عنه فيما بينك وبين الله تعالى، وأن لا تظهر له ذلك بل أظهر ما فيه صلاحه من دعائك عليه.

وأما من يجود إذا جدت عليه فينبغي إظهار ذلك له (والقسم الخامس) من الستة الدعاء بطلب وقوع المحرمات في الوجود.

أما لنفسه كأن يقول: اللهم أمته كافراً أو أسقه خمراً أو أعنه على المكس الفلاني أو وطء الأجنبية الفلانية، وهي مشتملة على معصية.

وأما لغيره عدوه كقوله: اللهم لا تمت فلاناً على الإسلام اللهم سلط عليه من يقتله، أو يأخذ ماله أو صديقه كقوله اللهم يسر له الفلانية الفلانية أو السفر الفلاني وصحبه الوزير فلان أو الملك فلان، ويكون جميع ذلك مشتملاً على معصية من معاصي الله تعالى.

والريح العاصفة كما هلك من قبلنا، وقد أخبر رسول الله ﷺ في مسلم، وغيره من الصحاح أنه سأل ربه في إعفاء أمته من ذلك، فأجابه فيكون طلب ذلك معصية كما تقدم.

(الثالث) أن يقول اللهم لا تسلط على هذه الأمة من يستأصلها، وقد أخبر رسول الله ﷺ في الصحاح بأنه لا تزال طائفة من هذه الأمة ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة، فيكون الدعاء بذلك معصية لما مر. (الرابع) أن يقول: الداعي لمريض أو مصاب اللهم اجعل له هذه المرضة، أو هذه المصيبة كفارة، فقد دلت النصوص على أن المصائب كفارات لأهلها، وقد تقدم بيان أن السخط لا يخل بذلك التكفير بل يجدد ذنباً آخر كمن قضى دينه، ثم استدان لا يقال: أنه لم تبرأ ذمته من الدين الأول، وكذلك المصاب بريء من عهدة الذنب الأول، وإن كان قد جدد ذنباً آخر بسخطه، فيكون هذا الدعاء معصية. بل يقول: اللهم عظم له الكفارة، فإن قلت: أن الله تعالى قد أخبر عن قوم في الدار الآخرة بأنهم يقولون: إذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار. قالوا: ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين، وهؤلاء ليسوا من أصحاب النار.

ذلك حقيقة التوكل بل الظن بهم أنهم يعلمون حقيقة التوكل، وأنه كما لا ينافي التسبب لا ينافي أيضاً عدم التسبب، وما ذكره من فعل النبي ﷺ لا حجة له فيه على أن التوكل لا بدّ معه من التسبب إذ مساق كلامه يقتضي أن التوكل مع التسبب يصح، ومع عدم التسبب يصح، وما عدل النبي ﷺ إلى التوكل إلا لأنه المعلم المقتدى به، والاقتداء به ليس مختصاً بالخواص والجمهور.

فلما تطمئن نفوسهم إلا مع التسبب، والأحكام الشرعية واردة على الغالب لا على النادر مع أنه القائل: أن يقول: أن التوكل وإن صح مع التسبب وعدمه، فالتوكل مع التسبب راجح في حقه للحاجة لتعليم الجمهور كما سبق ولا منه من شائبه مراعاة الأسباب لعصمته ﷺ، والتوكل مع عدم التسبب راجح في حق غيره لعدم أمنه من شائب مراعاة الأسباب لعدم عصمته والله تعالى أعلم.

قال: (وتحقيق هذا الباب أن تعلم أن التوكل اعتماد القلب على الله تعالى فيما يطلبه من خير، أو

فجميع ذلك محرم تحريم الوسائل ومنزلته من التحريم منزلة متعلقة فالدعاء بتحصيل أعظم المحرمات أقبح الدعاء ودليل أن الدعاء بالمحرم محرم ما روي من دعى لفاسق بالبقاء، فقد أحب أن يعصي الله تعالى ومحبة معصية الله تعالى محرمة (**والقسم السادس**) من الستة الدعاء الموهم استئناف صفتي القدرة والإرادة كقول الداعي: اللهم قدر لنا أو اقض لنا بالخير أو استئناف العلم كقول الداعي اللهم اجعل سعادتنا مقدورة في علمك.

قال الأصل: ووجه ذلك أن الدعاء بوضعه اللغوي إنما يتناول المستقبل لأنه طلب، والطلب في الماضي محال، فيكون مقتضى الدعاء الأول، والثاني أن يقع تقدير الله تعالى في المستقبل من الزّمان، والتقدير جميعه وقع في الأزل، فيكون قوله في الأول اللهم قدر الخ.

وكذا قوله في الثاني اللهم اقضِ الخ لأن معنى اقض مساوٍ في المعرف لمعنى قدر يقتضي مذهب من يرى أنه لا قضاء في الأزل، وإن الأمر أنف كما خرجه مسلم عن الخوارج، وهو فسق بالإجماع قال

لقوله تعالى: ﴿إذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار﴾ [الأعراف، ٤٧] وقد وردت الأحاديث أن من يدخل الجنة أو يكون في الأعراف لا يدخل النار، وما علمت في هذا خلافاً بين العلماء، فيكون دعاؤهم بتحصيل الحاصل، ولم يذكر الله تعالى ذلك في سياق الذم لهم مع أنهم سمعوا تلك النصوص في الدنيا، وعلموا أن من سلم من النار في أول أمره لا يدخلها بعد ذلك. قلت: قال المفسرون: هؤلاء أصحاب الأعراف وهم على خوف من سوء العاقبة، وأهوال القيامة توجب الدهش عن المعلومات، فقد قيل: المرسل عليهم السلام ماذا أجبتم؟ قالوا: لا علم لنا لاستيلاء الخوف من الله على قلوبهم من جهة هول المنظر كذلك هؤلاء مع أن هؤلاء ليسوا مكلفين، ولا ذم إلا مع التكليف الخامس أن يقول: اللهم لا تغفر لفلان الكافر، وقد دل السمع على أن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به، فهذا محرم لأنه من باب تحصيل الحاصل، وقلة الأدب بخلاف اللهم اغفر له فإنه كفر لأنه من باب تكذيب السمع القاطع.

(القسم الرابع) من المحرم الذي ليس بكفر أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل

يكرهه من ضير لأجل أنه المستولي بقدرته، وإرادته على سائر الكائنات من غير مشارك له في ذلك ما يفتح الله الناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك، فلا مرسل له من بعده).

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح لا ريب فيه. قال: (**ومع ذلك فله عوائد في ملكه رتبها بحكمته، فمقتضى شمول قدرته انقطاع القلب عن غيره ومقتضى سلوك أدبه التماس فضله من عوائده، ثم قال: قسم عاملوا الله تعالى بمقتضى شمول قدرته للخير والشر، فحصلوا على حقيقة التوكل، وأعرضوا عن الأسباب ففاتهم الأدب الواجب الاتباع**).

قلت: قد اعترف هنا بأن حقيقة التوكل المعاملة بمقتضى شمول القدرة، والإرادة مع الإعراض عن الأسباب، وهو عين ما عاب على العباد حيث قال: ظانين أن هذه الحالة هي حقيقة التوكل، فقوله: هنا مناقض بظاهره لذلك، وقد تقدم بيان أن التوكل يصح مع التسبب، ومع عدم التسبب،

وكذلك يقال في الدعاء الثالث لأن الذي يتقدر في العلم هو الذي تعلقت به الإرادة القديمة فكلما يستحيل استئناف تعلق الإرادة به يستحيل استئناف تعلق العلم به فيستحيل استئناف تعلق العلم بالسعادة، فيكون محرماً لما مر نعم لا يكون قوله اللهم اقدر أو اقض الخ محرماً للإيهام المذكور إلا عند الإطلاق، وعدم النية، أما إن أراد بالتقدير التيسير مجزاً، فلا حرمة ولا معصية، وحينئذٍ يتعين أن يعتقد أن التقدير فيما ورد عن الشارع ﷺ، من قوله: في الاستخارة: «**وأقدر لي الخير حيث كان ورضني به**» بمعنى التيسير مجازاً ا هـ وقال ابن الشاط ما خلاصته إن الدعاء بالأول والثاني وإن أوهما استئناف صفتي القدرة والإرادة لا يفتقرا إلى نية كما قال الأصل: بعد إن ورد عن الشارع ﷺ في قوله: في الاستخارة واقدر لأن مقتضى استحالة استئناف صفتي القدرة، والإرادة قرينة صارفة، ومعينة للحمل على أن المراد بالدعاء الأول والثاني ما يجوز من استئناف المقدور، والمراد فلا امتناع فيهما للإيهام المذكور.

وأما الدعاء الثالث فيمتنع لإيهامه استئناف العلم، كما قال الأصل لأنه لم يرد عن الشارع استئناف

السمع على ثبوته، وله أمثلة الأول أن يقول، الداعي: جعل الله موت من مات لك من أولادك حجاباً من النار، وقد دل الحديث الصحيح على أن من مات له اثنان من الولد كانا حجاباً له من النار، فيكون هذا الدعاء معصية، فإن قلت: قد أمرنا رسول الله ﷺ أن ندعو له بقوله: اللهم آت محمد الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد، وقد ورد في الحديث الصحيح أن الوسيلة درجة في الجنة لعبد صالح، وأرجو أن أكون إياه، وأن المقام المحمود هو الشفاعة، وقد أخبرنا رسول الله ﷺ أنه أعطيها فيلزم أحد الأمرين أما إباحة الدعاء بما هو ثابت، وأما الأشكال على الأخبار على كونه عليه السلام اعطيها.

قلت: ذكر العلماء في هذا الحديث أن رسول الله ﷺ أعلم أنه أعطي هذه الأمور مرتبة على دعائنا، واعلم أن دعائنا يحصل له ذلك، فحسن أمرنا بالدعاء له لأنه سبب هذه الأمور، وحسن الأخبار بحصولها لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها، والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع الأشكال. (الثاني) أن يقول الداعي:

وأن الرسل ومن في معناهم من العلماء المقتدى بهم يترجح في حقهم التوكل مع التسبب لضرورة اقتداء الجمهور. بهم مع ما تختص به الرسل من العصمة، وأن من عداهم ممن ليس مقتضياً للاقتداء به يترجح في حقه التوكل مع عدم التسبب، لأنه أبعد من شائبة مراعاة الأسباب والله تعالى أعلم.

قال: (واعلم أن قليل الأدب خير من كثير من العمل، ولذلك هلك إبليس، وضاع أكثر عمله بقلة أدبه، فنسأل الله تعالى السلامة في الدنيا والآخرة.

وقال: الرجل الصالح لابنه اجعل عملك ملحاً، وأدبك دقيقاً أي ليكن استكثارك من الأدب أكثر من استكثارك من العمل لكثرة جدواه، ونفاسة معناه). قلت: مسلم أن قلة الأدب ممنوعة، ولكنه يفتقر إلى دليل على أن ما ذكره من الأدعية من جملة قلة الأدب.

قال: (ويدل على تحريم طلب خرق العوائد. قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ أي لا

العلم فيما علمت مثل ما ورد في استئناف القدرة والإرادة من قوله ﷺ: في الاستخارة: «**واقدر فليس الإيهام هنا مثل الإيهام**» في الأول والثاني لعدم ورود الإيهام هنا عن الشارع ﷺ، فيما علمت ووروده عنه ﷺ هناك ا هـ قلت: ووجه ما قاله ابن الشاط أن موهم ما يستحيل في حقه تعالى ثلاثة أقسام (**القسم الأول**) ما ورد هو نفسه في كتاب أو سنة صحيحة كالاستواء في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ والفوقية في قوله تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ والإتيان في قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ [البقرة، ٢١٠] والمجي في قوله تعالى: ﴿وجاء ربك والوجه﴾ في قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك﴾ واليد في قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ والنزول في حديث الصحيحين ينزل ربنا في كل ليلة إلى سماء الدنيا والصورة في حديثهما أيضاً إن الله خلق آدم على صورته فهذا يجوز إطلاقه على الله تعالى لكن أما مع التأويل التفصيلي كما هو طريقه الخلف بأن يقال المراد بالاستواء الاستيلاء والملك كما قال:

اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة، وقد جاء في الحديث الصحيح أن صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة، فلا يجوز طلب شيء من ذلك. (الثالث) أن يقول: اللهم اجعل صلواتي كفارات لما بينهن، وقد قال رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح: «**الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما**»، فيكون الدعاء بذلك معصية لما مر، والحق بهذه المثل نظائرها. (القسم الخامس) في المحرم الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته، وقولي بطريق الآحاد احتراز من المتواتر، فإن طلب نفي ذلك من قبيل الكفر كما تقدم. وله أمثلة (الأول) أن يقول: اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، وقد دلت الأحاديث الصحيحة أنه، ولا بدّ من دخول طائفة من المسلمين النار، وخروجهم منها بشفاعة وبغير شفاعة، ودخولهم النار إنما هو بذنوبهم، فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل أحد النار، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب تلك الأحاديث الصحيحة فيكون معصية، ولا يكون كفراً لأنها أخبار

تركبوا الأخطار التي دلت العادة على أنها مهلكة. وقوله تعالى: ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾ أي الواقية لكم من الحاجة إلى السؤال، والسرقة فإنهم كانوا يسافرون إلى الجهاد، والحج بغير زاد فربما وقع بعضهم في إحدى المفسدتين المذكورتين فأمرهم الله بالتزام العوائد، وحرم عليهم تركها، فإن المأمور به منهي عن ضده بل أضداده، وقد قيل لبعضهم: إن كنت متوكلاً على الله ومعتمداً عليه، وواثقاً بقضائه وقدره فالق نفسك من هذا الحائط، فإنه لا يصيبك إلا ما قدر لك. فقال: أن الله تعالى خلق عباده ليجربهم ويمتحنهم لا ليجربوه، ويمتحنوه إشارة إلى سلوك مع الأدب مع الله تعالى جعلنا الله تعالى من أهل الأدب مع، ومن عباده حتى نلقاه بمنه وكرمه).

قلت: كل ما ذكره محتجاً به. نقول: بموجبه، ولا يلزم منه مقصوده، فإن كل ما ذكره ليس فيه

قد استوى بشرط على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وبالفوقية التعالي في العظمة دون المكان، وبالإتيان إتيان رسول عذابه أو رحمته وثوابه.

وكذا النزول وبالوجه الذات أو الوجود وباليد القدرة، ويرجع ضمير على صورته إلى الأخ المصرح في الطريق الأخرى التي رواها مسلم بلفظ إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته والمراد بالصورة الصفة وأما مع التأويل الإجمالي ويفوض علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيلاً إليه تعالى كما هو طريق السلف كما قال الإمام: مالك لما سئل عن قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة كما في شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد.

(**والقسم الثاني**) ما ورد نظيره في كتاب أو سنة صحيحة وإلى مثاله وحكمه أشار العلامة الأمير في حاشيته على شرح الشيخ عبد السلام على جوهرة التوحيد بقوله: واعلم أن من قال جسم كالأجسام فاسق، ولا يعول على استظهار بعض أشياخنا كفره كيف، وقد صح وجه لا كالوجوه، ويد لا كالأيدي نعم لم ترد عبارة جسم فليتأمل ا هـ.

بلفظها قلت: ومن هذا القسم قول القائل أنه تعالى: في مكان ليس كمكان الحوادث لأنه قد صح

آحاد، والتكفير إنما يكون بجحد ما علم ثبوته بالضرورة أو بالتواتر، فإن قلت: فمن آداب الدعاء إذا قال الإنسان: اللهم اغفر لي أن يقول: ولجميع المسلمين، وهذا خلاف ما قررته، وقد أخبر تعالى عن الملائكة صلوات الله عليهم أنهم يقولوا: ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً، فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك، وقهم عذاب الجحيم أي تابوا من الكفر واتبعوا الإسلام، ولفظ الذين عام في التائبين من الكفر، وهم المؤمنون فيكون عاماً في المؤمنون، وكذلك قوله تعالى: ﴿ويستغفرون لمن في الأرض﴾ [الشورى، ٥] عام في جميع من في الأرض، وهو خلاف ما قررته.

قلت: الجواب عن الأول أن الإنسان إذا قال: اللهم اغفر لي، فإن أراد المغفرة من

دليل على منع طلب المستحيل، وإنما فيه المنع من ارتكاب العمل على خلاف العادة، والعمل على خلاف العادة مغاير لطلب خرقها، فلا يلزم من المنع من أحدهما المنع من الآخر.

قال: (القسم الثالث الذي ليس بكفر، وهو محرم أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي أمر دل السمع على نفيه، وله أمثلة الأول أن يقول: ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا، ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا، ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به مع أن رسول الله ﷺ قد قال: «رفع عن أمتي والخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». فقد دل هذا الحديث على أن هذه الأمور مرفوعة عن العباد، فيكون طلبها من الله تعالى طلباً لتحصيل الحاصل، فيكون سوء أدب مع الله تعالى لأنه طلب عرى عن الحاجة، والافتقار إليه، ولو أن أحدنا سأل بعض الملوك أمراً فقضاه له، ثم سأله إياه بعد ذلك عالماً بقضائه له لعد هذا الطلب الثاني استهزاءً بالملك وتلاعباً به، ولحسن من ذلك الملك تأديبه فأولى أن يستحق الأدب إذا فعل ذلك مع الله تعالى).

قلت: لم يأت بحجة على ما ادعاه غير ما عول عليه من القياس على الملوك، وهو قياس لا يصح لعدم الجامع، وكيف يقاس الخالق بالمخلوق؟ والرب بالمربوب؟ والخالق يستحيل عليه النقص والمخلوق يجوز عليه النقص، ثم ما قاله: من أن طلب تحصيل الحاصل عرى عن الحاجة ممنوع لجواز

استواء على العرش لا كالإستواء على السرير نعم لم ترد عبارة مكان بل قال إمام الحرمين حديث لا تفضلوني على يونس يفيد أنه تعالى منزه عن المكان أزلاً إذ لولا تنزهه عن الجهة لكان محمد ﷺ في معراجه أقرب من يونس في نزول الحوت به لقاع البحر كما أفاده الأمير في الحاشية المذكورة.

(والقسم الثالث) ما لم يرد هو ولا نظيره في كتاب ولا سنة صحيحة وإلى مثاله وحكمه أشار العلامة الأمير في الحاشية المذكورة أيضاً بقوله: وذهب بعض المتصوفة والفلاسفة إلى أنه تعالى الوجود المطلق وإن غيره لا يتصف بالوجود أصلاً حتى إذا قالوا: الإنسان موجود فمعناه أن له تعلقاً بالوجود وهو الله تعالى: وهو كفر ولا حلول ولا اتحاد فإن وقع من أكابر الأولياء ما يوهم ذلك أول بما يناسبه كما يقع منهم في وحدة الوجود كقول بعضهم: ما في الجبة إلا الله أراد أن ما في الجبة، والكون كله لا وجود له إلا بالله أن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا أن امسكها من أحد من بعده، وذلك اللفظ، وإن كان لا يجوز شرعاً لإيهامه لكن القوم تارة تغلبهم الأحوال فإن الإنسان ضعيف إلا من تمكن بإقامة المولى

حيث الجملة لا على وجه التعميم صح أن يشرك معه كافة المسلمين فيما طلبه لنفسه لأنه لا منافاة بين مغفرة بعض الذنوب، ودخولهم النار ببعض آخر فلا ينافي الدعاء أحاديث الشفاعة، وإن أراد مغفرة جميع ذنوبه صح ذلك في حقه لأنه لم يتعين أن يكون من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة، وأما في حق المؤمنين فإن أراد المغفرة من حيث الجملة، ولم يشركهم في جملة ما طلبه لنفسه صح أيضاً إذ لا منافاة فلا رد على النبوة، وإن أراد اشتراكهم معه في جملة ما طلبه لنفسه، وهو مغفرة جميع الذنوب فذلك محرم فضلاً عن كونه من آداب الدعاء، وعن الثاني أن طلب الملائكة المغفرة للمؤمن بقولهم: فاغفر للذين تابوا وقوله تعالى: ﴿ويستغفرون لمن في الأرض﴾ لا عموم في تلك الألفاظ لكونها أفعالاً في سياق الثبوت فلا تعم إجماعاً، ولو كانت للعموم لوجب أن يعتقد أنهم أرادوا بها الخصوص، وهو المغفرة من حيث الجملة للقواعد الدالة على ذلك، وإن أطلق الداعي قوله: اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين من غير نية جاز لأن لفظة افعل في سياق الثبوت، فلا تعم كما أطلقته الملائكة.

حمله على طلب مثله، أو الإجابة بإعطاء العوض عنه في الدنيا، أو في الآخرة، ولم لا يكون الدعاء بما ذكره وما أشبه مما يمتنع، ويتعذر عقلاً، وعادة متنوعاً بحسب الداعي به، فإن كان غافلاً عن تعذره فلا بأس عليه لما ثبت من رفع الحرج عن الغافل، وإذا كان غير غافل، فإن كان قاصداً لطلب ذلك المتعذر بعينه فلا مانع أن يعوضه الله تعالى، وإن لم يقصد للعوض كما إذا طلب غير المتعذر، وكان مما علم الله تعالى أنه لا يقع جزاء له على لجئه إلى الله تعالى، وابتهاله إلى عظيم كماله وجلاله، وإن كان قاصداً للتلاعب والاستهزاء أو التعجيز، أو ما أشبه ذلك فههنا يكون عاصياً بسبب قصده ذلك لا بمجرد دعائه بالمتعذر كما هو مقتضي كلام الشهاب في هذه الأبواب والله تعالى أعلم.

قال: (ولو رأينا رجلاً يقول: اللهم افرض علينا الصلاة، وأوجب علينا الزكاة، واجعل السماء فوقنا، والأرض تحتنا لبادرنا إلى الإنكار عليه لقبح ما صدر منه من التلاعب، والاستهزاء في دعائه).

سبحانه ورأيت في مفاتيح الكنوز إن الحلاج قال أنا: وفيه بقية ما من شعوره بنفسه، ثم فني بشهوده فقال: الله: ﴿فهما كلمتان في مقامين مختلفين﴾ لكن ممن أفتى بقتله الجنيد كما في شرح الكبرى عملاً بظاهر الشريعة الذي هو أمر الباطن الظاهر وبالجملة، فالمقام العظيم لا تحيط به العبارة، والوجدان يختل بحسب ما يريد الحق ورأيت وأظنه في كلام ابن وفا أن من أعظم إشارات وحدة الوجود قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت، ٥٣] أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد إلا أنهم في مرية من لقاء ربهم إلا أنه بكل شيء محيط وصح في الحديث كنت سمعه وبصره الخ، ومن الطف إشاراته قول أبي مدين التلمساني الله قل وذر الوجود وما حوى إن كنت مرتاداً بلوغ كمال فالكل دون الله إن حققته عدم على التفصيل والإجمالي واعلم بأنك والعوالم كلها لولاه في محو وفي اضمحلال من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين محال والعارفون فنوابه لم يشهدوا شيئاً سوى المتكبر المتعالي:

(المثال الثاني) أن يقول الداعي: اللهم اكفني أمر العرا يوم القيامة حتى تستتر عورتي عن الأبصار، وقد ورد في الصحيح أن الخلائق يحشرون حفاة عراة غرلاً، فيكون هذا الدعاء مستلزماً للرد على رسول الله ﷺ في خبره، فيكون معصية. (الثالث) أن يقول: اللهم إذا قبضتني إليك وأمتني فلا تحيني إلى يوم القيامة حتى استريح من وحشة القبر، وقد ورد في الحديث الصحيح رجوع الأرواح إلى الأجساد، وأن الميت يسمع خفق أنعلة المنصرفين، وقد قال عليه السلام، في قتلى بدر: **«ما أنتم بأسمع منهم»** وليس ذلك خاصاً بهم إجماعاً، فيكون هذا الدعاء مستلزماً للرد على رسول الله ﷺ فيكون معصية، ولكونه من باب الآحاد لا يكون كفراً (القسم السادس) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر، وهو أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع الوارد بطريق الآحاد على نفيه. وله أمثلة. (الأول) أن يقول: اللهم اجعلني أول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة لأستريح من عمها ووحشتها مدة من الزمان قبلي غيري، وقد ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام: **«أنا أول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة»**، فيكون هذا الدعاء رداً على النبوة،

قلت: إنما ذلك الإنكار مبني على سوء أحواله به، وكون العادة جارية بسبق ذلك إلى نفس السامع لذلك الدعاء، ولا يلزم من كون العادة جارية بسبق الظن السيء بذلك الداعي أن تكون حاله في دعائه ذلك موافقة لذلك الظن بل إن كانت حاله في دعائه ذلك موافقة لذلك الظن كان عاصياً، وإلا فلا.

قال: (إلا أن يريد الداعي بقوله: إن نسينا أي تركناه مع التعمد كقوله تعالى: ﴿فاليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا﴾ وقوله تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ أي تركوا طاعته فترك الله الإحسان إليهم، فهذا يجوز لأنه طلب العفو عما لم يعلم العفو فيه).

قلت: ما قاله في هذا: صحيح. قل: **(أما النسيان الذي هو الترك مع الغفلة الذي هو مشتهر في العرف لا يجوز طلب العفو فيه لأن طلب العفو فيه، وعنه قد علم بالنص والإجماع).** قلت لقائل: أن

ورأوا سواه على الحقيقة هالكاً   في الحال والماضي والاستقبال

ا هـ بلفظها قلت: ومما هو جار على مذهب بعض المتصوفة، والفلاسفة المذكور قول صاحب التحفة المرسلة إن ذلك الوجود محيط بجميع الموجودات إحاطة الملزوم باللوازم، والموصوف بالصفات لا كإحاطة الظرف بالمظروف، ولا كإحاطة الكل بالجزء تعالى عن ذلك علواً كبيراً ا هـ.

كما لا يخفى على منصف، ومما هو جار أيضاً على ذلك بل أقبح منه قول القائل مكانه تعالى محيط بالعالم بذاته لا بصفاته كالعلم، والقدرة إذ هو ظاهر في إن ذاته تعالى التي هي مكانه محيط بالعالم أحاطة الظرف بالمظروف أو الكل بالجزء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فتحصل أن في موهم ما يستحيل في حقه تعالى ثلاث قواعد **(الأولى)** أن كل ما ورد الإذن بإطلاقه نفسه في كتاب أو سنة صحيحة كاستئناف القدرة، أو الإرادة في الدعاء الأول، والثاني جاز إطلاقه عليه تعالى مع حمله على ما يليق بجلاله تعالى بقرينة استحالة معناه **(والثانية)** إن كل ما ورد الإذن بنظيره في كتاب، أو سنة صحيح ولم يرد به نفسه كاستئناف العلم في

فيكون معصية. (الثاني) أن يقول: اللهم اجعلني أول داخل الجنة، وقد ورد في الصحيح أن رسول الله ﷺ أول داخل الجنة، فيكون هذا الدعاء مضاداً لخبر النبوة، فيكون معصية. (الثالث) أن يقول: اللهم اجعل الأغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء لكونه من الأغنياء، وقد ورد في الصحيح أن الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام، فيكون هذا الدعاء مضاداً للحديث فيكون معصية، ولا يكون كفراً لأن الحديث من أخبار الآحاد (القسم السابع) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر، وهو الدعاء المعلق على مشيئة الله تعالى، فلا يجوز أن يقول: اللهم اغفر لي إن شئت، ولا اللهم اغفر لي إلا أن تشاء، ولا اللهم اغفر لي إلا أن تكون قد قدرت غير ذلك، وما أشبه هذه النظائر.

لما ورد في الصحيح لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت، وليعزم المسألة، وسره أن هذا الدعاء عري عن إظهار الحاجة إلى الله تعالى، ويشعر بغنى العبد عن الرب.

وطلب تحصيل الحاصل محال، فإن ما شاء الله تعالى لا بدّ من وقوعه، وذلك كله مناقض لقواعد الشريعة، والأدب مع الله تعالى، وهذا الحديث يدل على أن الواقع بغير

يقول: النسيان العرفي الذي ذكره هنا لا يخلو أن يكون مما لا تسبب فيه، أو مما له فيه تسبب، فإن كان من الأول فهو مفتقر إلى دليل على أنه ممنوع طلب العفو عنه لأن ذلك قلة أدب، وإن كان من الثاني فلا شك أن طلب العفو إنما هو طلب العفو عن التسبب، وطلب العفو عن ذلك طلب للعفو عما لم يعلم العفو عنه والله تعالى أعلم.

قال: (وكذلك إذا أراد بقوله: ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به أي من البلايا، والرزايا والمكروهات جاز لأنه لم تدل النصوص على نفي ذلك). قلت: ما قاله هنا: صحيح قال: (بخلاف التكاليف الشرعية فإنها مرفوعة بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ فيقتضي طلب رفع ذلك فإن أطلق العموم من غير تخصيص لا بالنية، ولا بالعادة عصي لاشتمال العموم على ما لا يجوز فيكون ذلك حراماً لأن فيه طلب تحصيل الحاصل، فإن قلت: فقد قال تعالى: حكاية عن قوم في

الدعاء الثالث فهو حرام، وليس بكفر (والثالث) أن كل ما لم يرد الإذن به ولا بنظيره في كتاب ولا سنة صحيحة، كقول بعض الصوفية والفلاسفة إن الله تعالى هو الوجود المطلق، ولا وجود لغيره، وإنا له تعلق بالوجود وهو الله تعالى، فهو كفر فهذه الأدعية التي في الأقسام الستة كلها أدعية محرمة.

أما كبيرة أو صغيرة إن تكررت صارت كبيرة، وفسقاً بإتفاق الأصل وابن الشاط، والستة الباقية من الاثني عشر أقسام الدعاء المحرم الذي ليس بكفر التي استقراها الأصل لم يسلم ابن الشاط ما ادعاه الأصل في وجه تحريمها، وقال: والعاقل الحريص على دينه أول ما يسعى في تحصيل السلام، والخلوص من المهالك، وحينئذٍ يطلب الأرباح فهذا ما حضرني من الأدعية المنهى عنها المحرمة.

وما عداها ليس بمحرم عملاً بالاستقراء وهذا الفرق، وهذه الأقسام، قل أن توجد في الكتب مع التصريح بها على هذا الوجه بل الموجود في بعضها كلمات يسيرة مشيرة إليها فتأمله والحق ما تجده بنظيره، فينضبط لك المباح من غيره انتهى (وصل) في بيان وجه تحريم الأقسام الستة إليه فبالذي ادعاه الأصل

دعاء، وقد علم أن ذلك لا يجوز طلبه لأجل أن الحديث دل على طلب المغفرة على تقدير كونها مقدرة، وإذا قدرت فهي واقعة جزماً. (القسم الثامن) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر الدعاء المعلق بشأن الله تعالى، وله أمثلة (الأول) أن يقول: اللهم افعل بي ما أنت له أهل في الدنيا والآخرة وهذا الدعاء يعتقد جماعة من العقلاء أنه حسن، وهو قبيح، وبيان ذلك أن الله تعالى كما هو أهل المغفرة في الذنوب هو أهل للمؤاخذة عليها، ونسبة الأمرين إلى جلاله تعالى نسبة واحدة، وكذلك تعلق قدرته تعالى، وقضائه بالخيور كنسبة تعلقها بالمكاره، والشرور، وليس أحدهما أولى بشأنه من الآخر عند أهل الحق، وأن له أن يفعل إلا صلح لعباده، وأن لا يفعله، ونسبة الأمرين إليه تعالى نسبة واحدة، وكل ذلك شأن الله تعالى في ملكه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، والخلائق كلهم دائرون بين عدله وفضله، فمن هلك منهم فبعد له، ومن نجا فبفضله وعدله، وفضله من شأنه، ونسبتهما إليه تعالى نسبة واحدة لا يزيده الإحسان جلالاً وعظمة، ولا ينقصه العدل من جلاله وعظمته بل الأمران مستويان بالنسبة إليه، وكلاهما شأنه فمن ادعا بشيء

سياق المدح ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك. ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد، ووعد الله سبحانه لا بدّ من وقوعه فقد طلبوا تحصيل الحاصل، وهو عين ما نحن فيه، وقد مدحهم الله تعالى فدل على جواز ذلك، وأنت تمنعه. قال: قلت: إنما جاز لهم سؤال ما وعدهم الله به لأن حصوله لهم مشروط بالوفاة على الإيمان، وهذا شرط مشكوك فيه، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فما طلبوا إلا مشكوكاً في حصوله لا معلوم الحصول.

وأما ما نحن فيه فليس فيه شرط مجهول بل علم من الشريعة بالضرورة ترك المؤاخذة بالخطأ، أو النسيان مطلقاً، فإن قلت: فإذا جوزت ذلك بناء على الجهالة بالشرط، فإن رسول الله ﷺ لم يخبر بذلك مطلقاً، وإنما أخبر بالرفع عن أمته، وكون الداعي يموت، وهو من أمته مجهول فما طلب إلا مجهول بناءً على التقرير المتقدم. قلت: كونه من الأمة ليس شرطاً في هذا الرفع، ودلالة الخبر على

وبيان ما تعقبه به ابن الشاط **(القسم الأول)** أن يطلب الداعي من الله تعالى المستحيلات العقلية التي لا تخل بجلال الربوبية كان يطلب من الله تعالى أن يجعله في مكانين متباعدين في زمن واحد ليكون مطلعاً على أحوال الإقليمين أو يطلب منه تعالى الاستغناء في ذاته عن الأعراض ليسلم طول عمره من الآلام والأسقام، والأنكاد والمخاوف، وغير ذلك من البلايا فهذا أيضاً من المستحيل عقلاً لكن عند من لا يجوز العرو عن الأعراض لا عند من يجوزه، فافهم ادعى الأصل تحريمه مطلقاً نظراً لكونه سوء أدب على الله تعالى من جهة أن الملوك لا يطلب منهم إلا ما يعلم أنه في قدرتهم وإلا فقد عرضهم للعجز لا سيما والعبد مأمور أن لا يطلب إلا ما يتصور وقوعه لئلا يكون متهكماً بالربوبية ا هـ.

وتعقبه ابن الشاط بأن ما قاله من تحريم الدعاء بالكون في مكانين في زمن واحد وإن العبد مأمور أن لا يطلب إلا ما يتصور وقوعه، وأنه يلزم من طلب ما لا يتصور وقوعه التهكم بالربوبية لا وجه لشيء من ذلك إلا القياس على الملوك، وهو فاسد لجواز العجز عليهم، وامتناعه عليه تعالى قال: وما باله يقيسه

من ذلك وقال: اللهم افعل بي ما أنت أهله فقد سأل من الله تعالى أن يفعل به إما الخير، وأما الشر، وأن يغفر له أو يؤاخذه، وهذا معنى قوله عليه السلام: «**لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت**»، ولأن الدعاء بمثل هذا فيه إظهار الاستغناء، وعدم الافتقار فيكون معصية إلا أن ينوي الداعي ما أنت أهله من الخير الجزيل، ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير، فإن رسول الله ﷺ يقول: «**إذا سألتم الله فاعظموا المسألة فإن الله لا يتعاظمه شيء وإذا سألتم الله تعالى فاسألوه الفردوس الأعلى**»، فإن عريت نفس الداعي عن نية تعظيم المسألة مع القصد إلى الخير في الجملة، فقد ذهب التحريم.

وإن عريت عن النية بالكلية كان بهذا اللفظ عاصياً، وهذا الدعاء إنما يستقيم على مذهب المعتزلة الذين يعتقدون أن الله تعالى يجب عليه رعاية المصالح، وأنه أهل للخير فقط، ولا ينسب إلى شأنه إلا ذلك فهذا هو شأنه عندهم، ومذهب الاعتزال إما كفر أو فسوق بالإجماع من أهل السنة، فلا خير في هذا الدعاء على كل تقدير، وهما مذهبان ضالان يسبقان إلى الطباع البشرية ولا يزال البشر معها حتى نروضها العلوم العقلية والنقلية، وهما

ذلك إنما هي من جهة المفهوم، ونحن نمنع كون المفهوم حجة لاختلاف العلماء فيه سلمنا أنه حجة لكنه متروك ههنا إجماعاً، وتقريره أن نقول: الكفار أما أن نقول: أنهم مخاطبون بفروع الشريعة، أو ما هم مخاطبون بها، فإن قلنا: أنهم ليسوا مخاطبين بها فالرفع حاصل لهم في جميع الفروع النسيان وغيره فبطل المفهوم، واستوت الخلائق في الرفع حينئذٍ، وإن قلنا: أنهم مخاطبون بها فلا يكون قد شرع في حقهم ما ليس سبباً في حقنا بل كل ما هو سبب الوجوب في حقنا هو سبب الوجوب في حقهم، وما هو سبب التحريم في حقنا هو سبب التحريم في حقهم، وكذلك سبب الترخص والإباحة فعلى هذا التقدير لا يكون خصوص الأمة شرطاً في الرفع، ولم يقل أحد أن الكفار في الفروع أشد حالاً من الأمة فظهر أن هذا المفهوم باطل اتفاقاً، فليس هناك في النسيان، والخطأ شرط مجهول فيكون الشارع (**قد أخبر بالرفع في هذه الأمور مطلقاً، فيحرم الدعاء به**).

تعالى عليهم في قصد التعجيز والتهكم، ولا يقيسه عليهم في قصد المبالغة والغلو في التعظيم والتفخيم فقد خوطب الملوك بنسبة المستحيلات العقلية، والعادية إليهم على وجه الغلو في ترفيقهم لا على قصد تعجيزهم بل لقائل أن يقول: من خاطب الله تعالى بمثل ذلك تعين.

إما أن يكون قاصداً للمبالغة في التعظيم كما هو الواجب في حقه، فيكون مطيعاً مأجوراً لا حرج عليه.

وإما أن يكون قاصداً للتعجيز، فيكون عاصياً.

وإما أن يكون غير قاصد لهذا، ولا لهذا فيكون مطيعاً بصورة الدعاء مثاباً عليه غير مطيع وعاص بالقصد لعروه عنه ا هـ (**والقسم الثاني**) أن يسأل الداعي من الله تعالى المستحيلات العادية، وله أمثلة منها كما قال: أن يسأل الله تعالى الاستغناء عن التنفس في الهواء ليأمن الاختناق على نفسه، وأن يسأل الله العافية من المرض أبد الدهر لينتفع بقواه، وحواسه وأعضائه أبد الدهر أو أن يسأل الله تعالى الولد من غير

الحشوية والاعتزال، فلا يزال الإنسان يعتقد الجسمية بناءً على العادة المألوفة، ويعتقد أنه يخلق أفعاله، وأن الله تعالى لا يفعل إلا الخير ولا يفعل الشر إلا شرير، ولا يزال البشر كذاك حتى يرتاض بالعلم، ولا شك أن كل أحد إنما يريد بهذا الدعاء الخير، ولكن بناءً على أن ذلك هو شأن الله تعالى، وأنه أهله ليس إلا فهي شائبة اعتزال تسبق إلى الطباع فاحذرها، واقصد بنيتك ما يليق بجلال ربك.

(المثال الثاني) أن يقول: اللهم افعل بي في الدنيا والآخرة ما يليق بعظمتك، واللائق بعظمته وجلاله وكبريائه وذاته وربوبيته، وكل ما يأتي من هذا الباب واحد، وهو الفضل والعدل وهما على حد سواء ليس أحدهما أولى من الآخر بالنسبة إلى عظمته، فيكون جميع ذلك محرماً لما مر. (الثالث) أن يقول؛ اللهم هبني ما يليق بقضائك، وقدرك، واللائق

قلت: ليس ما قاله شهاب الدين في هذا الجواب وأطال فيه بصحيح لأن مساق الحديث مشعر بالمدح لهذه الأمة، فيتعين لذلك اختصاصها بذلك الرفع، ويلزم القول بهذا المفهوم لقرينة المدح، ويكون هنا في هذا المقام شرط مجهول كما قاله السائل: ويبطل جوابه والله تعالى أعلم. (المثال الثاني أن يقول الداعي: ربنا لا تهلك هذه الأمة المحمدية بالخسف العام، والريح العاصفة كما هلك من قبلنا، وقد أخبر رسول الله ﷺ في مسلم، وغيره من الصحاح أنه سأل ربه في إعفاء أمته من ذلك، فأجابه فيكون طلب ذلك معصية كما تقدم).

قلت: قد تقدم أنه لم يأت على طلب تحصيل الحاصل بحجة في أنه معصية، وكذلك جوابه فيما قال: في المثال الثالث. قال: (الرابع أن يقول: الداعي لمريض أو مصاب اللهم اجعل له هذه المرضة، أو هذه المصيبة كفارة فقد دلت النصوص على أن المصائب كفارة لأهلها، وقد تقدم بيان أن السخط لا يخل بذلك التكفير بل يجدد ذنباً آخر كمن قضى دينه، ثم استدان لا يقال: أنه لم تبرأ ذمته من الدين الأول وكذلك المصاب بريء من عهدة الذنب الأول، وإن كان قد جدد ذنباً آخر بسخطه، فيكون هذا الدعاء معصية. بل يقول: اللهم عظم له الكفارة، فإن قلت: أن الله تعالى قد أخبر عن قوم في الدار

جماع أو الثمار من غير أشجار، وغراس أو يقول اللهم لا ترم بنا في شدة أو أعطنا خير الدنيا والآخرة، واصرف عنا شر الدنيا والآخرة على عمومه إذ لا بدّ أن يفوته رتبة النبوة ومرتبة الملائكة، ودرجات الأنبياء في الجنة، ولا بدّ أن يدركه بعض الشرور، ولو سكرات الموت، ووحشة القبر، ومنها كمال قال ابن الشاط أن يسأل لله دوام أصابة كلامه من الحكم الدقيقة، والعلوم الشريفة أبد الدهر ليفتخر بذلك على سائر الفضلاء، وينتفع به في تصرفاته أكثر من سائر العلماء قال الأصل: وقس على هذه نظائرها بل يجب كل عاقل أن يفهم عوائد الله تعالى في خلقه وربطه المسببات بالأسباب في الدنيا، والآخرة مع إمكان صدورها عن قدرته بغير تلك الأسباب أو بغير سبب البته بل رتب الله تعالى مملكته على نظام دبره ووضعها على قانون قضاه، وقدره لا يسأل عما يفعل.

وإذا سأل الداعي من الله تعالى تغيير مملكته، ونقض نظامه، وسلوك غير عوائده في ملكه كان مسيئاً الأدب عليه عزّ وجلّ بل ذلك سوء أدب على أدنى الملوك بل الولاة قال: والله تعالى يجب له من الإجلال

بقضائه وقدره الكثير والحقير والخير والشر ومحمود العاقبة وغير محمودها، فيكون ذلك حراماً لما تقدم.(القسم التاسع) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر الدعاء المرتب على استئناف المشيئة، وله أمثلة. (الأول) أن يقول: اللهم قدر لي الخير والدعاء بوضعه اللغوي.

إنما يتناول المستقبل لأنه طلب، والطلب في الماضي محال، فيكون مقتضى هذا الدعاء أن يقع تقدير الله تعالى في المستقبل من الزمان، والله تعالى يستحيل عليه استئناف التقدير بل وقع جميعه في الأزل، فيكون هذا الدعاء يقتضي مذهب من يرى أنه لا قضاء، وأن الأمر آنف كما خرجه مسلم عن الخوارج وهو فسق بالإجماع. (الثاني) أن يقول: اللهم اقض لنا بالخير، وقدر واقض معناهما واحد في العرف فيحرم لما مر، فإن قلت: قد ورد الدعاء بلفظ القدر في حديث الاستخارة فقال: واقدر لي الخير حيث كان، ورضني به.

الآخرة بأنهم يقولون: وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار. قالوا: ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين وهؤلاء ليسوا من أصحاب النار لقوله تعالى: ﴿وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار﴾ وقد وردت الأحاديث أن من يدخل الجنة، أو يكون في الأعراف لا يدخل النار، وما علمت في هذا خلافاً بين العلماء، فيكون دعاؤهم بتحصيل الحاصل، ولم يذكر الله تعالى ذلك في سياق الذم لهم مع أنهم سمعوا تلك النصوص في الدنيا، وعلموا أن من سلم من النار في أول أمره لا يدخلها بعد ذلك.

قلت: قال المفسرون: هؤلاء أصحاب الأعراف، وهم على خوف من سوء العاقبة، وأهوال القيامة توجب الدهش عن المعلومات، فقد قيل للرسل عليهم الصلاة والسلام: ماذا أجبتم؟ قالوا: لا علم لنا لاستيلاء الخوف من الله تعالى على قلوبهم من جهة هول المنظر. كذلك هؤلاء مع أن هؤلاء ليسوا مكلفين، ولا ذم إلا مع التكليف).

قلت: على تسليم جوابه للسائل يبقى هو مطالباً بدليل المنع من مثل ذلك الدعاء، ولم يأت بدليل

فوق ما يجب لخلقه فما نافي إجلال خلفه أولى أن ينافي جلاله من كل نقص بل قد عاب الله تعالى جميع خلقه بقوله تعالى ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ أي ما عظموه حق تعظمه، وقال عليه الصلاة والسلام: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» أي ثناؤك المستحق ثناؤك على نفسك.

أما ثناء الخلق فلا لأنه دون المستحق، قال: ولذلك عاب العلماء، وغلطوا جماعة من العباد حيث توسطوا القفار من غر زاد والحجر في البحار في زمن الهول أو في غير الزمن المعتاد طالبين من الله تعالى خرق عوائده لهم في هذه الأحوال، فهم يعتقدون أنهم سائرون إلى الله، وهم ذاهبون عنه ظانين أن هذه الحالة هي حقيقة التوكل وإن ما عداها ينافي الاعتماد على الله تعالى.

وهذا غلط عظيم فقد دخل سيد المتوكلين محمد رسول الله مكة محفوفاً بالخيل، والرجل والكراع والسلاح في كتيبته الخضراء مظاهراً بين درعين، وعلى رأسه مغفر من حديد، وقال أول أمره من يعصمني حتى أبلغ رسالة ربي، وكان في آخر عمره عند أكمل أحواله مع ربه يدخر لعياله قوت سنة، وهو سيد

قلت: يتعين أن يعتقد أن التقدير ههنا أريد به التيسير على سبيل المجاز، وأنت أيضاً إذا أردت هذا المجاز جاز، وإنما يحرم الإطلاق عند عدم النية. (الثالث) أن يقول: اللهم اجعل سعادتنا مقدرة في علمك، والذي يتقدر في العلم هو الذي تعلقت به الإرادة القديمة، فكلما يستحيل استئناف تعلق الإرادة به يستحيل استئناف تعلق العلم به، فيستحيل استئناف تعلق العلم بالسعادة، فيكون محرماً لما مر.

(القسم العاشر) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر، وهو الدعاء بالألفاظ العجمية لجواز اشتمالها على ما ينافي جلال الربوبية، فمنع العلماء من ذلك، وبعضها يقرب من التحريم، وبعضها من الكراهة بحسب حال مستعمليها من العجم، فمن غلب على عادته الضلال والفساد حرم استعمال لفظه حتى يعلم خلوصه من الفساد ومن لا يكون كذلك فالكراهة سداً للذريعة، ويدل على تحريمه قوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿فلا تسألني ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ [هود، ٤٦] وقول نوح عليه السلام: أني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم. معناه أن أسألك ما ليس لي بجواز سؤاله علم، فدل

ولا شبهة، وكذلك جوابه في المثال الخامس، وقد سبق الكلام على الدعاء بالغفران للكافر.

قال: (القسم الرابع من المحرم الذي ليس بكفر أن يسأل الداعي من الله ثبوت أمر دل السمع على ثبوته، وله أمثلة الأول أن يقول الداعي: جعل الله موت من مات لك من أولادك حجاباً من النار، وقد دل الحديث الصحيح على أن من مات له اثنان من الولد كانا حجاباً له من النار، فيكون هذا الدعاء معصية.

قال: فإن قلت: أمرنا رسول الله ﷺ أن ندعو له بقولنا: اللهم آت محمداً الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة، وابعثه المقام المحمود الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد، وقد ورد في الحديث

المتوكلين، وتحقيق هذا الباب أن تعلم أن التوكل اعتماد القلب على الله تعالى فيما يطلبه من خير أو يكرهه من ضير لأجل أنه المستولي بقدرته، وإرادته على سائر الكائنات من غير مشارك له في ذلك ما يفتح الله للناس من رحمة، فلا ممسك لها وما يمسك، فلا مرسل له من بعده ومع ذلك فله عوائد في ملكه رتبها بحكمه، فمقتضى شمول قدرته انقطاع القلب عن غيره، ومقتضى سلوك أدبه التماس فضله من عوائده، وقد انقسم الخلق في هذا المقام ثلاثة أقسام قسم عاملوا الله تعالى بمقتضى شمول قدرته للخير والشر فحصلوا على حقيقة التوكل وأعرضوا عن الأسباب ففاتهم الأدب الواجب الإتباع، وقسم لاحظوا الأسباب واستولت على قلوبهم، فحجبتهم عن الله تعالى فهؤلاء فاتهم التوكل، والأدب وهذا هو المهيع العام الذي هلك فيه أكثر الخلائق، وقسم عاملوا الله تعالى بمقتضى شمول قدرته، وعوائده في مملكته فهؤلاء جامعون بني التوكل والأدب وهذا مقام الأنبياء من خوص العلماء والأولياء والأصفياء، وما ذلك إلا أن قليل الأدب خير من كثير من العمل.

ولذلك هلك إبليس، وضاع أكثر عمله بقلة أدبه فنسأل الله السلامة في الدنيا والآخرة، وقال الرجل الصالح لابنه يا بني اجعل عملك ملحاً وأدبك دقيقاً أي ليكن استكثارك من الأدب أكثر من استكثارك من العمل لكثرة جدواه ونفاسة معناه، ويدل على تحريم طلب خرق العوائد قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم

ذلك على أن العلم بالجواز شرط في جواز السؤال، فما لا يعلم جوازه لا يجوز سؤاله، وأكد الله تعالى ذلك بقوله: ﴿إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ واللفظ العجمي غير معلوم الجواز، فيكون السؤال به غير جائز، ولذلك منع مالك من الرقي به.

(القسم الحادي عشر) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر الدعاء على غير الظالم لأنه سعى في إضرار غير مستحق، فيكون حراماً كسائر المساعي الضارة بغير استحقاق، فإن قلت: الله سبحانه وتعالى عالم بأحوال العباد جملة وتفصيلاً، فلا يجيب دعاء من دعا ظلماً لعلمه تعالى بأنه إضرار غير مستحق، وهو سبحانه وتعالى لا يظلم أحد، فلا يكون هذا الدعاء سعياً للإضرار، ولا وسيلة له قلت: لا نسلم أنه لا يؤثر ضرراً، وما ذكرتموه من علم الله تعالى مسلم، ولكن المدعو عليه لا يخلو غالباً من ذنوب اقترفها أو سيآت اكتسبها من غير جهة الداعي، فيستجيب الله تعالى دعاء هذا الداعي الظالم به عليه، ويجعله سبباً للانتقام من هذا المدعو عليه بذنوبه السالفة كما ينفذ فيه سهم العدو والكافر، وسيف القاتل له ظلماً أما مؤاخذة له بذنوبه، أو رفعاً لدرجاته مع أن صاحب السيف، والسهم ظالم

الصحيح أن الوسيلة درجة في الجنة لعبد صالح وأرجو أن أكون إياه، وأن المقام المحمود هو الشفاعة، وقد أخبرنا رسول الله ﷺ أنه أعطيها، فيلزم أحد الأمرين أما إباحة الدعاء بما هو ثابت، وأما الأشكال على الأخبار عن كونه عليه الصلاة والسلام أعطيها.

قلت: ذكر العلماء في هذا الحديث أن رسول الله ﷺ أعلم أنه أعطى هذه الأمور مرتبة على دعائنا، واعلم أن دعاءنا يحصل له ذلك، فحسن أمرنا بالدعاء له لأنه سبب هذه الأمور، وحسن الأخبار بحصولها لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها، والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع الإشكال).

قلت: جوابه هذا مبني على أن الدعاء بمثل ذلك من تحصيل المعلوم الحصول ممنوع، وذلك هو عين دعواه من غير حجة أتي بها.

إلى التهلكة﴾ [البقرة، ١٩٥] أي لا تركبوا الأخطار التي دلت العادة على أنها مهلكة، وقوله تعالى ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾ أي الواقية لكم من الحاجة إلى السؤال والسرقة فإنهم كانوا يسافرون إلى الجهاد والحج بغير زاد فربما وقع بعضهم في إحدى المفسدتين المذكورتين السؤال، والسرقة فأمرهم الله تعالى بالتزام العوائد، وحرم عليهم تركها فإن المأمور به منهى عن ضده بل أضداده وقد قيل لبعضهم إن كنت متوكلاً على الله ومعتمداً عليه وواثقاً بقضائه، وقدره فالق نفسك من هذا الحائط فإنه لا يصيبك إلا ما قدر لك فقال: إن الله تعالى خلق عباده ليجربهم ويمتحنهم لا ليجربوه ويمتحنوه إشارة إلى سلوك الأدب مع الله تعالى جعلنا الله تعالى من أهل الأدب معه ومع عباده حتى تلقاء بمنه، وكرمه نعم يجوز طلب خرق العادة من الله تعالى للأنبياء لأن عادتهم عليهم الصلاة والسلام خرقها.

وكذلك لمن له عادة مع الله تعالى يخرقها من الأولياء لجريانه على عادته.

فلا يعد ذلك من الفريقين قلة أدب.

فكذلك صاحب الدعاء ظالم بدعائه، وينفذ الله دعاءه كسيفه ورمحه، ولذلك يسلط الله عليه السباع، والهوام للانتقام وإن لم يصدر منه في حقها ما يوجب ذلك، ويعاقب هذا الداعي أيضاً على دعائه بغير حق، والكل عدل من الله تعالى بل لو جوزنا خلو هذا المدعو عليه من الذنوب مطلقاً، وطهارته من جميع العيوب لجوزنا استجابة هذا الدعاء ليجعله الله سبباً لرفع الدرجات، وإظهار صبر العبد ورضاه فيحصل له الجزيل من الثواب.

وأما الدعاء على الظالم، فقد قال مالك وجماعة من العلماء: بجوازه والمستند في ذلك قوله تعالى: ﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾ [الشورى، ٤١] لكن الأحسن الصبر والعفو لقوله تعالى: ﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾ [الشورى، ٤٣] أي من معزومها، ومطلوبها عند الله، فإن زاد في الإحسان على ذلك بأن دعا له بالإصلاح، والخروج عن الظلم فقد أحسن إلى نفسه بمثوبة العفو، وتحصيل مكارم الأخلاق، وإلى الجاني بالتسبب إلى إصلاح صفاته، وإلى الناس بالتسبب إلى كفايتهم شره، فهذه ثلاثة أنواع من الإحسان لا ينبغي أن تفوت اللبيب لا سيما.

قال: (الثاني أن يقول الداعي: اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة، وقد جاء في الحديث الصحيح أن صوم يوم عرفة يكفر سنتين، وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة، فلا يجوز طلب شيء من ذلك. الثالث أن يقول: اللهم اجعل صلواتي كفاة لما بينهن، وقد قال ﷺ في الصحيح: «**الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما**»، فيكون الدعاء بذلك معصية لما مر).

قلت: ما قاله: دعوى كما سبق مع أن هذين المثالين يتجه فيهما أن يكون دعاء بتحسين عاقبته، وذلك مجهول عنده. قال: (القسم الخامس من المحرم الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوت، وقولي: بطريق الآحاد احتراز من المتواتر، فإن طلب نفي ذلك من قبيل الكفر كما تقدم).

قلت: قد تقدم الكلام على طلب نفي ما دل السمع القاطع على ثبوته، وأنه ليس بكفر إلا على رأي

وكذلك لمن لا يكون ولياً حيث أراد بسؤاله خرقها أن يجعله، ولياً من أهل الولاية حتى يستحق خرق العادة، فهذه الأقسام الثلاثة ليست حراماً انتهى وتعقبه ابن الشاط بأن دعواه أن طلب خرق العوائد من الله تعالى أساءة أدب عرية عن الحجة إلا ما أشار إليه من القياس على الملوك، وهو قياس لا شك في فساده، والعيب والذم الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وما قدر والله حق قدره﴾ الآية، وقوله ﷺ: «**لا أحصي ثناء الحديث لا يلحق البشر إلا إن كان الثناء اللائق بجلاله تعالى مما يدخل تحت اكتسابهم**» ثم قصروا فيه وأما إن كان مما لا يدخل، فلا يلحقهم ذم لا يكلف الله نفساً إلا وسعها قال: وتغليط من غلط من العلماء جماعة العباد فيما ذكره غلط من أولئك العلماء لأنه مبني على إساءتهم الظن بأولئك العباد وإساءة الظن بعامة المسلمين ممنوعة شرعاً، فكيف بالعباد منهم، وذلك أن العباد الذين فعلوا ذلك لا يخلو أن يكونوا ممن تعود خرق العادة له، فلا عيب عليهم، أو ممن لم يتعود ذلك فلا عيب عليهم أيضاً إن كانوا ممن غلب عليهم في ذلك أحوال لا يستطيعون دفعها، وإلا لحقهم العيب لارتكابهم حينئذٍ لممنوع فما

وقد روى أن الإنسان إذا دعا بمكروه على غيره. تقول له الملائكة: ولك مثله، وإذا دعا بخير لأحد تقول له الملائكة: ولك مثله. (تنبيه) من الظلمة من إذا علم بالمسامحة والعفو زاد طغيانه، ولا يرعه إلا إظهار الدعاء عليه، فليكن العفو عنه بينك وبين الله تعالى، ولا تظهر له ذلك بل أظهر له ما فيه صلاحه واستصلاحه، ومن يجود إذا جدت عليه كان سمة خير فينبغي إظهار ذلك له، وحيث قلنا: بجواز الدعاء على الظالم فلا تدعوا عليه بملابسة معصية من معاصي الله تعالى، ولا بالكفر فإن إرادة المعصية معصية، وإرادة الكفر كفر بل تدعو عليه بإنكاد الدنيا، ولا تدعو عليه بمؤلمة لم تقتضيها جنايته عليك بأن يجني عليك جناية فتدعو عليه بأعظم منها، فهذا حرام عليك لأنك جان عليه بالمقدار الزائد، والله تعالى يقول: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى﴾ [البقرة، ١٩٤] عليكم فتأمل هذه الضوابط، ولا تخرج عنها فإن قلت: فإن قال: اللهم ارزقه سوء الخاتمة، أو غير ذلك من العبارات الدالة على طلب الكفر هل يكون هذا الداعي كافراً أو لا؟ لأن إرادة الكفر كفر، والطالب مريد لما طلبه.

من يكفر بالمآل، وليس ذلك مذهبه. قال: (وله أمثلة الأول أن يقول: اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، وقد دلت الأحاديث الصحيحة أنه لا بدّ من دخول طائفة من المسلمين النار، وخروجهم منها بشفاعة وبغير شفاعة، ودخولهم النار إنما هو بذنوبهم، فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل أحد النار فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب تلك الأحاديث الصحيحة فيكون معصية، ولا يكون كفراً لأنها أخبار أحاد، والتكفير إنما يكون بجحد ما علم ثبوته بالضرورة، أو بالتواتر.

قال: فإن قلت: فمن آداب الدعاء إذا قال الداعي: اللهم اغفر لي أن يقول: ولجميع المسلمين، وهذا خلاف ما قررته، وقد أخبرنا سبحانه وتعالى عن الملائكة صلوات الله عليهم أنهم يقولون: ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاغفر الذين تابوا واتبعوا سبيلك، وقهم عذاب الجحيم أي تابوا من الكفر، واتبعوا الإسلام ولفظ الذين عام في التائبين عن الكفر، وهم المؤمنون فيكون عاماً في

بال، أولئك العلماء حكموا عليهم بأنهم من هذا الأخير دون القسم الأول، والثاني أليس ذلك إساءة ظن في موطن يمكن فيه تحسينه وعدم إساءته، فيظن أنهم ظانون أن ذلك حقيقة التوكل، بل الظن بهم أنهم يعلمون حقيقة التوكل، وأنه كما لا ينافي التسبب.

كذلك لا ينافي عدم التسبب، وما ذكره من فعل النبي ﷺ لا حجة له فيه على أن التوكل لا بدّ معه من التسبب، إذ مساق كلامه يقتضي إن التوكل يصح مع التسبب، ومع عدمه وما عدل النبي ﷺ إلى التوكل مع التسبب إلا لأنه المعلم المقتدي به والاقتداء به ليس مختصاً بالخواص بل يعمهم وغيرهم، والجمهور قلما تطمئن نفوسهم إلا مع التسبب ا هـ.

قال الغزالي ولقد سمعت أبا المعالي رحمه الله تعالى يقول: إن من جرى مع الله تعالى على عادة الناس جرى الله معه على ما هو عادة الناس في كفاية المؤنة، وهذا كلام حسن جيداً وفيه فوائد جمة لمن تأملها ا هـ.

قلت: الداعي له حالتان تارة يريد الكفر بالعرض لا بالذات، فيقع تابعاً لمقصوده لا أنه مقصوده، فهذا ليس بكافر كما قال عليه السلام: **«وددت أن أقتل في سبيل الله ثم أحيى فأقتل ثم أحيى فأقتل»**، فقد طلب رسول الله ﷺ أن يقتل في سبيل الله، وقتل الأنبياء كفر لكنه عليه السلام مراده ومقصوده منازل الشهداء، وما عدا ذلك وقع تابعاً لمقصوده لا أنه مقصوده، فمثل هذا لا حرج فيه من هذا الوجه، وكذلك ما حكاه الله تعالى عن أحد ابني آدم من قوله: أني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار مقصوده إنما هو السلامة من القتل لا من أن يقتل، ويصدر منه معصية القتل، وإن لزم عن ذلك معصية أخيه بمباشرة القتل لا يضره ذلك، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: **«كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»** فأمره أن يريد أن يقتله غيره، ولا يعزم هو على القتل، فإن المقصود بالذات إنما هو السلامة، ووقع غير ذلك تبعاً.

وتارة يريد الكفر بالذات، فهذا كافر إذا كان مقصوده أن يعصي الله بالكفر ليس إلا كذلك هذا الداعي إذا كان مقصوده أن يعصي هذا المدعو عليه ربه لا أن يكفر بالله، ويقع

المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿ويستغفرون لمن في الأرض﴾ عام جميع من في الأرض، وهو خلاف ما قررته.

قال: قلت: الجواب عن الأول أن الإنسان إذا قال اللهم: اغفر لي، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة لا على وجه التعميم صح أن يشرك معه كافة المسلمين فيما طلبه لنفسه، لأنه لا منافاة بين مغفرة بعض الذنوب، ودخولهم النار ببعض آخر، فلا ينافي الدعاء أحاديث الشفاعة، وإن أراد مغفرة جميع ذنوبه صح ذلك في حقه لأنه لم يتعين أن يكون من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة، وأما في حق المؤمنين فإن أراد المغفرة من حيث الجملة، ولم يشركهم في جملة ما طلبه لنفسه صح أيضاً إذ لا منافاة، فلا رد على النبوة، وإن أراد اشتراكهم معه في جملة ما طلبه لنفسه، وهو مغفرة جميع الذنوب، فذلك محرم فضلاً عن كونه من آداب الدعاء، وعن الثاني أن طلب الملائكة المغفرة للمؤمنين

بلفظه قلت: يعني أن من جرى مع الله تعالى على أن كفاية المؤنة بالسبب جرى الله معه على الكفاية بالسبب، ومن جرى مع الله تعالى على أن كفايتها بدون السبب جرى الله معه على الكفاية، بدون السبب.

قال ابن الشاط والأحكام الشرعية واردة على الغالب لا على النادر مع أنه لقائل أن يقول أن التوكل وإن صح مع التسبب وعدمه فالتوكل مع التسبب راجح في حقه ﷺ للحاجة لتعليم الجمهور، كما سبق، ولا منه من شائبة مراعاة الأسباب لعصمته ﷺ والتوكل مع عدم التسبب راجح في حق غيره لعدم أمنه من شائبة مراعاة الأسباب لعدم عصمته ا هـ.

وقال الغزالي في كتابه منهاج العابدين إن أخذ الزاد في السفر أفضل من تركه لمقتدي به، يريد أن يبين أن أخذ الزاد مباح، أو ينوي به عون مسلم أو إغاثة ملهوف، أو نحو ذلك، وتركه أفضل من أخذه لمن كان منفرداً قوي القلب بالله سبحانه وتعالى لشغله بالزاد عن عبادة الله تعالى قال: فالشأن إذا في القلب لا في حمل الزاد، وتركه فكم من حامل للزاد، وقلبه مع الله تعالى دون الزاد يقول الرزق مقسوم مفروغ منه،

الكفر تبعاً لمقصوده فهذا ليس بكافر نعم قد لا يكون المدعو عليه جنى عليه جناية يستحق أن يقابل عليها بهذا الدعاء العظيم فيكون عاصياً بجنايته على المدعو عليه لا كافراً، فهذا تفصيل حال هذا الدعاء، وقد غلط جماعة فأفتوا بالتكفير مطلقاً، وليس كذلك. (القسم الثاني عشر) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر، وهو ما استفاد التحريم من متعلقه، وهو المدعو به لكونه طلباً لوقوع المحرمات في الوجود.

أما الداعي فكقوله: اللهم امته كافراً أو اسقه خمراً، أو أعنه على المكس الفلاني، أو وطء الأجنبية الفلانية، أو يسر له الولاية الفلانية وهي مشتملة على معصية، أو يطلب ذلك لغيره إما لعدوة كقوله: اللهم لا تمت فلاناً على الإسلام اللهم سلط عليه من يقتله أو يأخذ ماله، وأما لصديقه فيقول: اللهم يسر له الولاية الفلانية أو السفر الفلاني، أو صحبة الوزير فلان أو الملك فلان، ويكون جميع ذلك مشتملاً على معصية من معاصي الله تعالى، فجميع ذلك محرم تحريم الوسائل، ومنزلته من التحريم منزلة متعلقه، فالدعاء بتحصيل أعظم المحرمات أقبح الدعاء، ويروى من دعا لفاسق بالبقاء فقد أحب أن يعصي الله تعالى،

بقولهم: فاغفر للذين تابوا، وقوله تعالى: ﴿ويستغفرون لمن في الأرض﴾ لا عموم في تلك الألفاظ لكونها أفعالاً في سياق الثبوت، فلا تعم إجماعاً، ولو كانت للعموم لوجب أن يعتقد أنهم أرادوا بها الخصوص، وهو المغفرة من حيث الجملة للقواعد الدالة على ذلك، وإن أطلق الداعي قوله: اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين من غير نية جاز لأن لفظة أفعل لأن في سياق الثبوت لا تعم كما أطلقته الملائكة).

قلت: لقد كلف هذا الإنسان نفسه شططاً، وادعى دواعي لا دليل عليها، ولا حاجة إليها وهما منه وغلطا، وما المانع من أن يكلف الله تعالى خلقه أن يطلبوا منه المغفرة لذنوب كل واحد من المؤمنين مع أنه قد قضى بأن منهم من لا يغفر له، ومن أين تلزم المنافاة بين طلب المغفرة ووجوب نقيضها؟ هذا أمر لا أعرف له وجهاً إلا مجرد التحكم بمحض التوهم، وما قاله: من أنه لا عموم في قوله

والله تعالى إن شاء أقام بنيتي بهذا أو بغيره أو ينوي بحمله أن يعين به مسلماً أو نحو ذلك، وكم من تارك للزاد، وقلبه مع الزاد دون الله تعالى قال: فحمل الزاد مباح غير حرام لوقوعه من النبي ﷺ وكذا من الصحابة والسلف الصالح.

وإنما الحرام تعليق القلب بالزاد وترك التوكل على الله تعالى، فافهم ذلك، ثم ما ظنك برسول الله ﷺ حيث، قال الله تعالى له: ﴿وتوكل على الحي الذي لا يموت﴾ [الفرقان، ٥٨] أعصاه في ذلك وعلق قلبه بطعام أو شراب، أو درهم أو دينار كلا وحاشا أن يكون ذلك بل كان قلبه مع الله تعالى، وتوكله على الله تعالى كما أمره، فإنه الذي لم يلتفت إلى الدنيا بأسرها ولم يمد يده إلى مفاتيح خزائن الأرض كلها.

وإنما كان أخذ الزاد منه، ومن السلف الصالح بنيات الخير لا لميل قلوبهم عن الله تعالى إلى الزاد والمعتبر القصد على ما أعلمناك فافهم وانتبه ا هـ.

بتصرف قال ابن الشاط على أن الأصل عند بيان حقيقة التوكل والأدب اعترف بأن حقيقة التوكل

ومحبة معصية تعالى محرمة، فدل ذلك على أن الدعاء بالمحرم محرم، فهذه كلها ادعية محرمة إما كبيرة أو صغيرة إن تكررت صارت كبيرة وفسقاً، والعاقل الحريص على دينه أول ما يسعى في تحصيل السلامة والخلوص من المهالك، وحينئذٍ يطلب الأرباح، فهذا ما حصرني من الأدعية المنهي عنها المحرمة وما عداها ليس بمحرم عملاً بالاستقراء، وهذا الفرق، وهذه الأقسام قل أن توجد في الكتب بل كلمات يسيرة توجد في بعضها مشيرة إليها.

أما التصريح بها على هذا الوجه فقليل، أو معدوم فتأمله والحق ما تجده بنظيره فينضبط لك المباح من غيره.

تعالى: ﴿فاغفر للذين تابوا﴾ [غافر، ٧] وقوله تعالى: ﴿ويستغفرون لمن في الأرض﴾ [الشورى، ٥] لكونها أفعالاً في سياق الثبوت خطأً فاحش. لأنه التفت إلى الأفعال دون ما بعدها من معمولاتها، والمعمولات في الآيتين لفظاً عموم.

قال: (المثال الثاني أن يقول الداعي: اللهم اكفني أمر العرا يوم القيامة حتى تستتر عورتي عن الأبصار، وقد ورد في الصحيح أن الخلائق يحشرون حفاة عراة غرلاً، فيكون هذا الدعاء مستلزماً للرد على رسول الله ﷺ في خبره، فيكون معصية الثالث: أن يقول: اللهم إذا قبضتني إليك وأمتني فلا تحيني إلى يوم القيامة حتى أستريح من وحشة القبر، وقد ورد في الحديث الصحيح رجوع الأرواح إلى الأجساد، وأن الميت يسمع خفق أنعلة المنصرفين، وقد قال رسول الله ﷺ في قتلى بدر: «ما أنتم **بأسمع منهم**» وليس ذلك خاصاً بهم إجماعاً، فيكون هذا الدعاء مستلزماً للرد على رسول الله ﷺ

المعاملة بمقتضى شمول القدرة، والإرادة مع الأعراض عن الأسباب وهو عين ما عاب على العباد، حيث قال ظانين إن هذه الحالة هي حقيقة التوكل فقوله هنا: مناقض لظاهره.

لذلك وقوله إن قلة الأدب ممنوعة مسلم ولكنه يفتقر إلى دليل على أن ما ذكره من الأدعية من جملة قلة الأدب.

وقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ وقوله تعالى: ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾ [البقرة، ١٩٧] ليس فيهما دليل على منع طلب المستحيل.

وإنما فيهما دليل على المنع من ارتكاب العمل على خلاف العادة، والعمل على خلاف العادة مغاير لطلب خرقها إذ لا يلزم من المنع من أحدهما المنع من الآخر ا هـ قلت: على أن الإمام الغزالي قال في المنهاج: أن في قوله تعالى: ﴿وتزودوا﴾ الخ قولين أحدهما أنه زاد الآخرة.

ولذلك قال خير الزاد التقوى ولم يقل حطام الدنيا، وأسبابها والثاني أنه كان قوم لا يأخذون زاداً في طريق الحج لأنفسهم اتكالاً على الناس، ويسألون الناس ويشكون، ويلحون ويأذون الناس فأمروا بالزاد أمر تنبيه على أن أخذ الزاد من مالك خير من أخذ مال الناس، والاتكال عليهم.

وكذلك نقول ا هـ.

وقال ابن الشاط وعلى أن إجازة الأصل دعاء من ليس بولي يخرق العادة إجازة للدعاء بخرق العادة

. . . .

فيكون معصية، ولكونه من باب الآحاد لا يكون كفراً) قلت: هاذان المثالان من الطراز الأول مجرد دعوى، ومن أين يلزم أن لا يدعى إلا بما يجوز وقوعه؟ لا أعرف لذلك وجهاً، ولا دليلاً والله تعالى أعلم. قال: **(القسم السادس من الدعاء الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع الوارد بطريق الآحاد على نفيه، وله أمثلة الأول أن يقول: اللهم اجعلني أول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة لاستريح من غمها ووحشتها مدة من الزمان قبل غيري).**

وقد ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام: **«أنا أول من تنشق عنه الأرض»**، فيكن هذا الدعاء رداً على النبوة، فيكون معصية. الثاني أن يقول: اللهم اجعلني أول داخل الجنة، وقد ورد في الصحيح، أن رسول الله ﷺ أول داخل الجنة، فيكون هذا الدعاء مضاداً لما ثبت عنه ﷺ. الثالث: أن يقول: اللهم اجعل الأغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء لكونه من الأغنياء، وقد ورد في الصحيح غير ذلك، فيكون معصية). قلت: قد سبق أن لا مضادة بين التكليف بطلب أمر، ونفوذ القضاء بعدم وقوعه ومدعي ذلك مطالب بالدليل عليه، ولم يأت على ذلك بدليل إلا مجرد دعوى المضادة. قال: **(القسم السابع من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر، وهو الدعاء المعلق على مشيئة الله تعالى، فلا يجوز أن يقول: اللهم اغفر لي إن شئت ولا إلا أن تشاء، ولا إلا أن تكون قد قدرت غير ذلك، وما أشبه ذلك لما ورد في الصحيح لا يقل: أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت، وليعزم المسألة، وسره أن هذا الدعاء عري عن إظهار الحاجة إلى الله تعالى، ويشعر بغنى العبد من الرب).** قلت: ما قاله في ذلك: صحيح.

فكل ما أنكره من ذلك فقد أجازه على الوجه الذي ذكره، وإذا أجازه على ذلك الوجه فقد أجازه على الجملة، فلا يصح له منعه بعد ذلك، ولا حاجة إلى تكثيره الأمثلة ا هـ.

وقد أطال الغزالي في تحقيق هذا المقام في منهاجه إلى أن قال ولعلك تقول أطنبت في هذا الفصل خلاف شرط الكتاب، فأقول لعمر الله أنه لقليل في جنب ما يحتاج إليه في هذا المعنى إذ هو أهم شأناً في العبادة بل عليه مدار أمر الدنيا والعبودية، فمن له همة في هذا الشأن، فليستسمك بذلك وليراعه حقه وإلا فهو عن المقصود بمعزل، والذي يدلك على بصيرة علماء الآخرة العارفين بالله أنهم بنوا أمرهم على التوكل على الله والتفرغ لعبادة الله وقطع العلائق كلها فكم صنفوا من كتاب، وكم أوصوا بوصية، وقيض الله لهم أعواناً من السادة، وأصحاباً حتى يتمشى لهم من الخير المحض، وما لم يتمش لطائفة من طوائف الأئمة الأزهاد الكرامية فإنهم بنوا مذاهبهم على أصول غير مستقيمة، وما زلنا أعزة ما دمن على منهاج أئمتنا ا هـ المراد منه.

(والقسم الثالث) أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي أمر دل السمع على نفيه، وله أمثلة منها أن يقول: ربنا لا تؤاخذنا إنْ نسينا، أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا، ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ومنها أن يقول ربنا لا تهلك هذه الأمة المحمدية بالخسف العام، والريح العاصف كما هلك من قبلنا، ومنها أن يقول: اللهم لا تسلط على هذه الأمة من يستأصلها، ومنها أن يقول في دعائه لمريض أو مصاب اللهم اجعل له.

. . . .

قال: (وطلب تحصيل الحاصل محال، فإن ما شاء الله تعالى لا بدّ من وقوعه، وذلك كله مناقض لقواعد الشريعة والأدب مع الله تعالى). قلت: ليس ما قاله في طلب تحصيل الحاصل؛ بصحيح، وقد دعا النبي ﷺ لنفسه الكريمة بالمغفرة، وهي معلومة الحصول عنده، وعندنا وأمرنا أن ندعو له بإيتائه الوسيلة والفضيلة، والدرجة الرفيعة، وابعثه المقام المحمود الذي وعدته، وذلك كله معلوم الحصول عنده وعندنا. **قال: (وهذا الحديث يدل على أن الواقع بغير دعاء، وقد علم أن ذلك لا يجوز طلبه لأجل أن الحديث دل على طلب المغفرة على تقدير كونها مقدرة، وإذا قدرت فهي واقعة جزماً)**.

قلت: قد تقدم جواب مثل هذا فيما سبق. قال: (القسم الثامن من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر الدعاء المعلق بشأن الله تعالى، وله أمثلة الأول أن يقول: اللهم افعل بي ما أنت له أهل في الدنيا والآخرة، وهذا الدعاء يعتقد جماعة من العقلاء أنه حسن وهو قبيح، وبيان ذلك أن الله سبحانه كما هو أهل للمغفرة في الذنوب هو أهل للمؤاخذة عليها، ونسبة الأمرين إلى جلاله تعالى نسبة واحدة، وكذلك تعلق قدرته تعالى، وقضائه بالخيور كنسبة تعلقها بالمكاره والشرور، وليس أحدهما أولى بشأنه تعالى، وجلاله من الآخر عند أهل الحق، وأن له أن يفعل إلا صلح لعباده، وأن لا يفعله، ونسبة الأمرين إليه تعالى نسبة واحدة كل ذلك شأن الله تعالى في ملكه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون والخلائق كلهم دائرون بين عدله وفضله، فمن هلك منهم فبعدله، ومن نجا فبفضله وعدله، وفضله من شأنه، ونسبتها إليه تعالى نسبة واحدة لا يزيده الإحسان جلالاً وعظمة، ولا ينقصه العدل من جلاله، وعظمته بل الأمران مستويان بالنسبة إليه، وكلاهما شأنه سبحانه

هذه المرضة أو هذه المصيبة كفارة ومنها أن يقول اللهم لا تغفر لفلان الكافر قال الأصل: فإن كل واحد من هذه الأدعية الخمسة حرام ليس بكفر لأنه من باب طلب تحصيل الحاصل **(أما الأول)** فلأن قوله ﷺ رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قد دل على أن هذه الأمور مرفوعة عن العباد **(وأما الثاني)** فلأن رسول الله ﷺ قد أخبر كما في مسلم وغيره من الصحاح بأنه ﷺ سأل ربه في إعفاء أمته من ذلك فأجابه **(وأما الثالث)** فلأن رسول الله ﷺ قد أخبر كما ففي الصحاح بأنه لا تزال طائفة من هذه الأمة ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة **(وأما الرابع)** فلأن النصوص قد دلت على أن المصائب كفارات لأهلها، وقد تقدم بيان أن السخط لا يخل بذلك التكفير بل يجدد ذنباً آخر كمن قضى دينه ثم استدان فكما لا يقال أنه لم تبرأ ذمته من الدين الأول.

كذلك المصاب لا يقال أنه بسخطه لم يبرأ منها بل يقال برء من عهدة الذنب الأول وإن كان قد جدد ذنباً آخر بسخطه.

(وأما الخامس) فلأن السمع قد دل على أن الله لا يغفر أن يشرك به قال وطلب تحصيل الحاصل سُوء أدب على الله تعالى لأنه طلب عري عن الحاجة، والافتقار إليه تعالى إذ لو أن أحدنا سأل بعض الملوك أمراً فقضاه له، ثم سأله إياه بعد ذلك عالماً بقضائه له لعد هذا الطلب الثاني استهزاء بالملك، وتلاعبا به، ولحسن من ذلك الملك تأديبه فأولى أن يستحق التأديب إذا فعل ذلك مع الله تعالى، ولو رأينا رجلاً يقول اللهم افرض علينا الصلاة، وأوجب علينا الزكاة واجعل السماء فوقنا والأرض تحتنا لبادرنا إلى الإنكار

. . . .

وتعالى، فمن دعا بشيء من ذلك، وقال: اللهم افعل بي ما أنت أهله، فقد سأل الله تعالى أن يفعل به أما الخير وأما الشر، وأن يغفر له أو يؤاخذه، وهذا معنى قوله عليه السلام: **«لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت»**، ولأن الدعاء بمثل هذا فيه إظهار الاستغناء وعدم الافتقار، فيكون معصية).

قلت: قد تقدم أن ما قاله في مثل ذلك: صحيح. قال: (إلا أن ينوي الداعي ما أنت أهله من الخير الجزيل، ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير، فإن رسول الله ﷺ يقول: **«إذا سألتم الله فاعظموا المسألة فإن الله تعالى لا يتعاظمه شيء وإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس الأعلى»**، فإن عريت نفس الداعي عن نية تعظيم المسألة مع القصد إلى الخير في الجملة فقد ذهب التحريم).

قلت: ما قاله في ذلك: صحيح، والله تعالى أعلم. قال: (وإن عريت عن النية بالكلية كان بهذا اللفظ عاصياً، وهذا الدعاء إنما يستقيم على مذهب المعتزلة الذين يعتقدون أن الله تعالى يجب عليه رعاية المصالح، وأنه أهل للخير فقط، ولا ينسب إلى شأنه إلا ذلك، فهذا هو شأنه عندهم، ومذهب الاعتزال إما كفر، أو فسوق بالإجماع من أهل السنّة، فلا خير في هذا الدعاء على كل تقدير، وهما مذهبان ضالان يسبقان إلى الطباع البشرية، ولا يزال البشر معها حتى تروضها العلوم العقلية والنقلية وهما الحشوية والاعتزال، فلا يزال الإنسان يعتقد الجسمية بناءً على العادة المألوفة، ويعتقد أنه يخلق

عليه لقبح ما صدر منه من التلاعب والاستهزاء في دعائه نعم محل حرمة قول الداعي ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا، وقوله: ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به: إن أراد النسيان الذي هو الترك مع الغفلة الذي هو مشتهر في العرف لأن طلب العفو فيه، وعنه قد علم بالنصر والإجماع، وأراد بما لا طاقة لنا به التكاليف الشرعية فإنها مرفوعة بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة، ٢٨٦] أما إن أراد النسيان الذي هو الترك مع التعمد، وقوله تعالى: ﴿فاليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا﴾ [الجاثية، ٣٤] وقوله تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ أي تركوا طاعته فترك الله الإحسان إليهم فهذا يجوز لأنه طلب العفو عما لم يعلم العفو فيه.

وكذلك إذ أراد ما لا طاقة لنا به من البلايا، والرزايا والمكروهات جاز له لأنه لم تدل النصوص على نفي ذلك.

وأما أن أطلق العموم من غير تخصيص لا بالنية، ولا بالعادة عصى لاشتمال العموم على ما لا يجوز.

فيكون ذلك حراماً لأن فيه طلب تحصيل الحاصل، وقول الله تعالى حكاية عن قوم في سياق المدح، ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك، ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد وإن كان طلب تحصيل الحاصل لأن وعد الله سبحانه لا بدّ من وقوعه، وقد مدحهم الله تعالى إلا أن سؤال ما وعدهم الله به، إنما جاز لهم لأن حصوله لهم مشروط بالوفاة على الإيمان وهذا شرط مشكوك فيه، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط، فما طلبوا لا مشكوكاً في حصوله لا معلوم الحصول.

وما نحن فيه بالعكس، وقد علم من الشريعة بالضرورة ترك المؤاخذة بالخطأ، والنسيان مطلقاً، وكون رسول الله ﷺ: لم يخبر بذلك مطلقاً، وإنما أخبر بالرفع عن أمته.

وأما ما يقال إن كون الداعي يموت وهو من أمته مجهول فما طلب إلا مجهولاً بناءً على التقرير المتقدم، فلا يرد لأن كوه من الأمة ليس شرطاً في هذا الرفع ودلالة الخبر على ذلك إنما هي من جهة المفهوم،

أفعاله، وأن الله تعالى لا يفعل إلا الخير، ولا يفعل الشر إلا شرير، ولا يزال البشر كذلك حتى يرتاض بالعلم، ولا شك أن كل أحد إنما يريد بهذا الدعاء الخير، ولكن بناءً على أن ذلك هو شأن الله تعالى، وأنه أهلة ليس إلا، فهي شائبة اعتزال تسبق إلى الطباع فاحذرها، واقصد بنيتك ما يليق بجلال ربك).

قلت: حكمه بالمعصية في مثل هذا الدعاء فيه نظر، فإنه لا يخلو أن يكون الداعي ممن يعتقد مذهب الاعتزال أولاً، فإن كان الأول فذلك ضلال كما قال، وهو مختلف فيه هل هو كفر أو ضلال؟ غير كفر وإن كان لا يعتقد مذهب الاعتزال، فقرينة الحال في كون الإنسان لا يريد لنفسه إلا الخير مع سلامته من اعتقاد الاعتزال تقيد مطلق دعائه فلا كفر، ولا معصية.

قال: (المثال الثاني أن يقول: اللهم افعل بي في الدنيا والآخرة ما يليق بعظمتك إلى آخره). قلت: الكلام على هذا المثال كالذي قبله.

قال: (الثالث أن يقول: اللهم هبني ما يليق بقضائك وقدرك، واللائق بقضائه وقدره الكثير والحقير، والخير والشر ومحمود العاقبة، وغير محمودها فيكون ذلك حراماً لما تقدم). قلت: الكلام عليه كما تقدم.

قال: (القسم التاسع من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر الدعاء المرتب على استئناف المشيئة، وله أمثلة الأول أن يقول: اللهم قدر لي الخير، والدعاء بوضعه اللغوي إنما يتناول المستقبل دون الماضي لأنه طلب، والطلب في الماضي محال، فيكون مقتضى هذا الدعاء أن يقع تقدير الله في المستقبل من

ونحن نمنع كون المفهوم حجة لاختلاف العلماء فيه سلمنا أنه حجة لكنه متروك ههنا إجماعاً، وتقريره أن تقول الكفار: أما أن نقول أنهم مخاطبون بفروع الشريعة أولاً فإن قلنا أنهم ليسوا مخاطبين بها، فالرفع حاصل لهم في جميع الفروع النسيان، وغيره.

فيبطل المفهوم واستوت الخلائق في الرفع حينئذٍ، وإن قلنا أنهم مخاطبون بالفروع، فلا يكون قد شرع في حقهم ما ليس سبباً في حقنا بل كل ما هو سبب الوجوب أو التحريم أو الترخيص، أو الإباحة في حقنا لهو سبب ما ذكر في حقهم أيضاً فعلى هذا التقدير، لا يكون خصوص الأمة شرطاً في الرفع، ولم يقله أحد أن الكفار في الفروع أشد حالاً من الأمة فظهر أن هذا المفهوم باطل اتفاقاً، فليس هنالك في النسيان والخطأ شرط مجهول.

فيكون الشراع قد خبر بالرفع في هذه الأمور مطلقاً فيحرم الدعاء به.

وأما إخبار الله تعالى عن قوم في الدار الآخرة بأنهم يقولون: وإذا صرفت أنصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا: ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين وهؤلاء ليسوا من أصحاب النار، فيكون دعاؤهم بتحصيل الحاصل، لأنه قد وردت الأحاديث بأن من يدخل الجنة أو يكون في الأعراف لا يدخل النار ولم يعلم في هذا خلاف بين العلماء، وهم قد سمعوا تلك النصوص في الدنيا وعلموا أن من سلم من النار في أول أمره لا يدخلها بعد ذلك، ولم يذكر الله تعالى ذلك في سياق الذم لهم، فلا يرد على منع طلب تحصيل الحاصل لقول المفسرين أن هؤلاء أصحاب الأعراف وهم على خوف من سوء العاقبة، وأهوال القيامة

. . . .

الزمان، والله تعالى يستحيل عليه استئناف التقدير بل وقع جميعه في الأزل، فيكون هذا الدعاء يقتضي مذهب من يرى أنه لا قدر، وأن الأمر انف كما خرجه مسلم عن الخوارج، وهو فسق بالإجماع.
الثاني أن يقول: اللهم اقض لنا بالخير وقدر، واقض معناهما واحد في العرف، فيحرم لما مر، فإن قلت: قد ورد الدعاء بلفظ القدر في حديث الاستخارة.

فقال: واقدر لي الخير حيث كان، ورضني به. قلت: يتعين أن يعتقد أن التقدير ههنا أريد به التيسير على سبيل المجاز، وأنت أيضاً إذا أردت هذا المجاز جاز، وإنما يحرم الإطلاق عند عدم النية).

قلت: في هذا الكلام نقص فيما أرى، ومثل ذلك الكلام ليس المراد به استئناف صفتي القدرة والإرادة، وإنما المراد به استئناف المقدرة، والمراد لاستحالة الأول وجواز الثاني ومقتضي استحالة الأول قرينة صارفة للثاني فلا تحريم ولا معصية، ولا يفتقر مع ذلك إلى نية والله أعلم.

قال: (الثالث أن يقول: اللهم اجعل سعادتنا مقدرة في علمك، والذي يتقدر في العلم هو الذي تعلقت به الإرادة القديمة، فكلما يستحيل استئناف تعلق الإرادة به يستحيل استئناف تعلق العلم به، فيستحيل استئناف تعلق العلم بالسعادة، فيكون محرماً لما مر).

قلت: ورد عن الشارع ﷺ في قوله في الاستخارة: واقدر فيتعين حمله على ما يجوز من استئناف المراد لا الإرادة، ولم يرد عنه في استئناف العلم مثل ذلك فيما علمت، فيمتنع الإبهام، والله تعالى أعلم. قال: (القسم العاشر من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر، وهو الدعاء بالألفاظ العجمية لجواز اشتمالها على ما ينافي جلال الربوبية، فمنع العلماء من ذلك، وبعضها يقرب من التحريم، وبعضها

يوجب الدهش عن المعلومات ألا ترى أن الرسل عليهم السلام لما قيل لهم ماذا أجبتم قالوا: لا علم لنا لاستيلاء الخوف من الله تعالى على قلوبهم من جهة هول المنظر على أن هؤلاء ليسوا مكلفين ولا ذم إلا مع التكليف ا هـ.

وتعقبه ابن الشاط بأنه لم يأت بحجة على ما ادعاه من أن طلب تحصيل الحاصل معصية إلا ما عول عليه من القياس على الملوك، وهو قياس لا يصح لعدم الجامع، وكيف يقاس الخالق بالمخلوق، والرب بالمربوب والخالق يستحيل عليه النقص، والمخلوق يجوز عليه النقص.

وما قاله من أن طلب تحصيل الحاصل عرى عن الحاجة ممنوع لجواز حمله على طلب مثله، أو الإجابة بإعطاء العوض عنه في الدنيا، أو في الآخرة، ولم لا يكون الدعاء بما ذكره، وبما أشبهه مما يمتنع ويتعذر عقلاً، وعادة متنوعاً بحسب الداعي به فإن كان غافلاً عن تعذره، فلا بأس عليه لما ثبت من رفع الحرج عن الغافل وإذا كان غير غافل، فإن كان قاصد الطلب، ذلك المتعذر بعينه، فلا مانع أن يعوضه الله تعالى.

وإن لم يقصد العوض كما إذا طلب غير المتعذر، وكان مما اعلم الله تعالى أنه لا يقع جزاءً له على لجئه إلى الله تعالى وابتهاله إلى عظيم كماله وجلاله، وإن كان قاصداً التلاعب والاستهزاء أو التعجيز، أو ما أشبه ذلك فههنا يكون عاصياً بسبب قصده ذلك، وبمجرد دعائه بالمتعذر كما هو مقتضى كلام الشهاب في هذه الأبواب وإنكار السامع لقول الداعي: اللهم افرض علينا الصلاة الخ مبني على كون العادة جارية بسبق الظن السيء بذلك الداعي إلى نفس السامع.

. . . .

من الكراهة بحسب حال مستعملها من العجم، فمن غلب على عادته الضلال والفساد حرم استعمال لفظه حتى يعلم خلوصه من الفساد، ومن لا يكون كذلك فالكراهة سد للذريعة، ويدل على تحريمه قوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿فلا تسألني ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ وقول نوح عليه السلام: أني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم معناه أن أسألك ما ليس لي بجواز سؤاله علم، فدل ذلك على أن العلم بالجواز شرط في جواز السؤال، فما لا يعلم جوازه لا يجوز سؤاله، وأكد الله تعالى ذلك بقوله: ﴿إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ واللفظ العجمي غير معلوم الجواز، فيكون السؤال به غير جائز، ولذلك منع مالك الرقي به). قلت: ما قاله في هذا القسم: صحيح والله تعالى أعلم.

قال: (القسم الحادي عشر) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر الدعاء على غير الظالم لأنه سعى في إضرار غير مستحق، فيكون حراماً كسائر المساعي الضارة بغير استحقاق، فإن قلت: الله سبحانه وتعالى أعالم بأحوال العباد جملةً وتفصيلاً؟ فلا يجيب دعاء من دعا ظلماً لعلمه تعالى بأنه إضرار غير مستحق، وهو سبحانه وتعالى لا يظلم أحداً فلا يكون هذا الدعاء سعياً للإضرار، ولا وسيلة له.

قلت: لا نسلم أنه لا يؤثر ضرراً، وما ذكرتموه من علم الله تعالى مسلم، ولكن المدعو عليه لا يخلو غالباً من ذنوب اقترفها، أو سيئات اكتسبها من غير جهة الداعي، فيستجيب الله تعالى دعاء هذا

لذلك الدعاء، ولا يلزم من جريان العادة بذلك أن تكون حال الداعي في دعائه ذلك موافقة.

لذلك الظن بل إن كانت موافقة لذلك الظن كان عاصياً وإلا فلا قال: ولا نسلم أن النسيان العرفي الذي ذكره هنا من حيث أنه قد علم بالنص، والإجماع طلب العفو فيه، وعنه لا يجوز طلب العفو فيه بل لقائل أن يقول أنه لا يخلو أن يكون مما لا تسبب له فيه أو مما له فيه تسبب فإن كان من الأول فهو مفتقر إلى دليل على منع طلب العفو عنه وأن ذلك قلة أدب وإن كان من الثاني فلا شك أن طلب العفو حينئذٍ إنما هو عن التسبب وطلب العفو عن ذلك طلب للعفو، عما لم يعلم العفو عنه ا هـ.

قلت على أن الجلال السيوطي في تكملته لتفسير الجلال المحلى قال ما توضيحه: من حاشية الجمل عليه إن طلب رفع المؤاخذة بالخطأ والنسيان وإن سلمنا أنه طلب لتحصيل الحاصل لا نسلم أنه معصية لجواز أن يكون سؤاله اعترافاً بنعمة الله تعالى ا هـ.

قال الجمل أي فالقصد من سؤال هذا الرفع، وطلبه الإقرار والاعتراف بهذه النعمة أي إظهارها والتحدث بها على حد.

وأما بنعمة ربك فحدث ا هـ.

وهذا منافي جميع مواطن طلب تحصيل الحاصل فافهم قال ابن الشاط، ومساق قوله ﷺ رفع عن أمتي الحديث، أي الذي رواه الطبراني، وغيره مشعر بالمدح لهذه الأمة فيتعين لذلك اختصاصها، بذلك الرفع، ويلزم القول بهذا المفهوم لقرينة المدح، ويكون هنا في هذا المقام شرط مجهول، كما قاله المورد كما حكاه الله تعالى عن قوم في سياق المدح من قولهم ربنا آتنا، ما وعدتنا الخ.

على دعوى الشهاب إن طلب تحصيل الحاصل معصية، ويكون ما أطال به الشهاب في الجواب عن هذا الإيراد ليس بصحيح بل باطل، وعلى تسليم جوابه عما أورد على دعواه المذكورة من إخبار الله تعالى عن

. . . .

الداعي الظالم بدعائه، ويجعله سبباً للانتقام من هذا المدعو عليه بذنوبه السالفة كما ينفذ فيه سهم العدو، والكافر وسيف القاتل له ظلماً إما مؤاخذة له بذنوبه، أو رفعاً لدرجاته مع أن صاحب السيف والسهم ظالم، فكذلك صاحب الدعاء ظالم بدعائه، وينفذ الله دعاءه كسيفه ورمحه، ولذلك يسلط الله عليه السباع والهوام للانتقام وإن لم يصدر منه في حقها ما يوجب ذلك، ويعاقب هذا الداعي أيضاً على دعائه بغير حق، والكل عدل من الله تعالى بل لو جوزنا خلو هذا المدعو عليه من الذنوب مطلقاً، وطهارته من جميع العيوب لجوزنا استجابة هذا الدعاء ليجعله الله سبباً لرفع الدرجات، وإظهار صبر العبد ورضاه، فيحصل له الجزيل من الثواب.

قلت: ما قاله في هذا الفصل: صحيح. إلا قول: وإظهار صبر العبد إن كان يريد به اشتراط الصبر في رفع الدرجات بالمصائب والآلام، وشبه ذلك مما هو غير مكتسب على ما سبق له في الفرق الثالث والستين والمائتين، وسبق القول: في مخالفتي إياه في ذلك، وإن كان لم يرد اشتراط الصبر في ذلك بل أراد إنما ذكره من إجابة دعوة الظالم، وغير ذلك من المصيبات يكون سبباً لرفع الدرجات من غير شرط الصبر، ويكون أيضاً سبباً لوقوع الصبر من الصابر، فقد خالف قوله هنالك، وناقضه بهذا القول والله تعالى أعلم.

قال: (وأما الدعاء فقد قال مالك رحمه الله وجماعة من العلماء: بجوازه والمستند في ذلك قوله تعالى: ﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيـل﴾ لكن الأحسن الصبر والعفو. لقوله تعالى: ﴿ولمـن صبر وغفر أن ذلك لمن عزم الأمـور﴾ أي من معزومها، ومطلوبها عند الله تعالى فإن

أهل الأعراف في سياق مدحهم لا ذمهم بأنهم يقولون: ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين الخ يبقى هو مطالباً بدليل المنع من مثل ذلك الدعاء ولم يأت بدليل ولا شبهة ا هـ.

كلام ابن الشاط بتصرف **(والقسم الرابع)** أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع على ثبوته وله أمثلة منها أن يقول جعل الله موت من مات من أولادك حجاباً من النار، ومنها أن يقول اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة، ومنها أن يقول اللهم اجعل صلواتي كفارات لما بينهن قال الأصل: فالدعاء بهذه الأدعية الثلاثة، ونظائرها معصية لما مر من أنه طلب لتحصيل الحاصل.

أما الأول فلأنه قد دل الحديث الصحيح على أن من مات له اثنان من الولد كانا حجاباً له من النار.

وأما الثاني فلأنه قد جاء في الحديث الصحيح **«إن صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة»**.

وأما الثالث فلأن قوله ﷺ في الحديث الصحيح: **«الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما»** قال.

وأما ما يقال من أن أمره ﷺ لنا بأن ندعو له بقولنا اللهم آت محمد الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته أنك لا تخلف الميعاد مع أنه قد ورد في الحديث الصحيح أن الوسيلة درجة في الجنة لعبد صالح وأرجو أن أكون إياه وأن المقام المحمود هو الشفاعة وقد أخبرنا رسول الله ﷺ أنه أعطيها فيلزم أحد الأمرين أما إباحة الدعاء بما هو ثابت وأما الأشكال على الإخبار عن كونه أعطيها عليه السلام، فيدفعه أن العلماء ذكروا في هذا الحديث أن رسول الله ﷺ اعلم أنه أعطي هذه الأمور مرتبة

. . . .

زاد في الإحسان على ذلك بأن دعا له بالإصلاح، والخروج عن الظلم فقد أحسن إلى نفسه بمثوبة العفو، وتحصيل مكارم الأخلاق، وإلى الجاني بالتسبب إلى إصلاح صفاته، وإلى الناس كافة بالتسبب إلى كفايتهم شره، فهذه ثلاثة أنواع من الإحسان لا ينبغي أن تفوت اللبيب لا سيما، وقد روي أن الإنسان إذا دعا بمكروه على غيره تقول له الملائكة: ولك مثله، وإذا دعا بخير تقول له الملائكة: ولك مثله). قلت: ليس في الآية التي استدل بها دليل على جواز الدعاء على الظالم، وإنما فيها الدليل على جواز الانتصار، والانتصار هو الانتصاف منه على درجة لا يكون فيها زيادة على قدر الظلم، وبالوجه الذي أبيح الانتصاف به، وجواز الانتصاف لا يستلزم جواز الدعاء عليه إلا أن يكون الدعاء بتيسير أسباب الانتصاف منه، فقد يسوغ دعوى دلالة الآية على ذلك ضمناً لا صريحاً.

وأما الدعاء بغير ذلك فلا يدل عليه لا بضمن ولا صريح، وما قاله: من أنه إن زاد على ذلك بأن دعا له فقد أحسن إلى نفسه وإلى الجاني صحيح أيضاً، وما عقب به من ذلك الحديث المخبر عن الملائكة تقول: ولك مثله إن كان أراد حمله على إطلاقه في الدعاء بالمكروه، وكذلك في الدعاء بالمحبوب فلا أرى ذلك صحيحاً. بل إن دعا على ظالم بأن يصاب بمثل ما أصاب به، فلا يقول الملك: ولك مثله، وإنما يقول الملك، ذلك: إذا دعا علي بريء، أو على جان بازيد في جنايته هذا في جانب المكروه، وأما الدعاء في جانب المحبوب، فلا أراه الأعلى إطلاقه والله تعالى أعلم.

قال: **(تنبيه من الظلمة من إذا علم بالمسامحة، والعفو زاد طغيانه، ولا يردعه إلا إظهار الدعاء عليه، فليكن العفو عنه بينك وبين الله تعالى، ولا تظهر له ذلك بل أظهر له ما فيه صلاحه**

على دعائنا، واعلم أن دعائنا يحصل له ذلك فحسن أمرنا بالدعاء له لأنه سبب هذه الأمور، وحسن الأخبار بحصولها لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها، والمحرم.

إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا ا هـ.

وتعقبه ابن الشاط بأن جوابه هذا عما ذكر من أمر رسول الله ﷺ لنا بأن ندعو له بما ذكر مبني على أن الدعاء بمثل ذلك من تحصيل المعلوم الحصول ممنوع، وذلك هو عين دعواه من غير حجة أتى بها على أنه يتجه في المثال الثاني والثالث أن يكون دعاء الداعي بها بتحسين عاقبته وذلك مجهول عنده ا هـ.

قلت بل يتجه في جميع أمثلة هذا القسم كالذي قبله ما تقدم عن الجلال السيوطي إن من الدعاء بتحصيل الحاصل من قبيل التحدث بالنعمة أي أو الحمل عليه فافهم.

(والقسم الخامس) أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته، وله أمثلة منها أن يقول: اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، ومنها أن يقول اللهم اكفني أمر العراء يوم القيامة حتى تستتر عورتي عن الأبصار، ومنها أن يقول: اللهم إذا قبضتني إلي وأمتني فلا تحيني إلى يوم القيامة حتى أستريح من وحشة القبر قال الأصل: فكل واحد من هذه الأدعية الثلاثة، وأمثالها مستلزم لتكذيب حديث من أحاديث رسول الله ﷺ الصحيحة الواردة بطريق الآحاد، فيكون معصية لا كفراً لأن الكفر إنما يكون بجحد ما علم ثبوته بالضرورة، أو بالتواتر.

أما الأول فلأنه قد دلت الأحاديث الصحيحة أنه لا بدّ من دخول طائفة من المسلمين النار وخروجهم

. . . .

واستصلاحه، ومن يجود إذا جدت عليه كان سمة خير، فينبغي إظهار ذلك له). قلت: ما قاله في ذلك: صحيح.

قال: (وحيث قلنا: بجواز الدعاء على الظالم، فلا يدعو عليه بملابسة معصية من معاصي الله تعالى، ولا بالكفر فإن إرادة المعصية معصية، وإرادة الكفر كفر).

قلت: ليس هذا الإطلاق عندي بصحيح بل إن اقترن بإرادة المعصية قول في المعصية: التي هي قول، أو فعل في المعصية التي هي فعل فذلك معصية، وإلا فلا على ما اقتضاه قوله ﷺ: «**أن الله تجاوز لأمتي**» عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم فإرادة الكفر داخلة تحت عموم الحديث المذكور، ولا أعلم لهذا الحديث الآن معارضاً فلا كفر، والله تعالى أعلم هذا في إرادة المرء أن يعصي، أو أن يكفر فكلا الإرادتين معصية لا كفر والله تعالى أعلم. وقوله: **(بل تدعو عليه بانكاد الدنيا، ولا تدعو عليه بمؤلمة لم تقتضيها جنايته عليك بأن يجتني عليك جناية، فتدعو عليه بأعظم منها، فهذا حرام عليك لأنك جان عليه بالمقدار الزائد.**

والله تعالى يقول: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ فتأمل هذه الضوابط ولا تخرج عنها). قلت: ما قاله فيه: صحيح. قال: (فإن قلت: فإن قال: اللهم ارزقه سوء الخاتمة، أو غير ذلك من العبارات الدالة على طلب الكفر هل يكون هذا الداعي كافراً أو لا؟ لأن إرادة الكفر كفر والطالب مريد لما طلبه؟ قلت: الداعي له حالتان تارة يريد الكفر بالعرض لا بالذات فيقع تابعاً لمقصوده لا أنه مقصوده، فهذا ليس بكافر كما قال عليه السلام: «**وددت أن أقتل في سبيل الله ثم**

منها بشفاعة وبغير شفاعة ودخولهم النار إنما هو بذنوبهم، فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل أحد النار، وما عد من آداب الدعاء من أن الإنسان إذا قال اللهم: اغفر لي إن يقول، ولجميع المسلمين فليس فيه رد على النبوة حيث أراد الداعي بقوله اللهم اغفر لي المغفرة من حيث الجملة، وشرك معه جميع المسلمين فيما طلبه.

وكذا إن أراد مغفرة جميع ذنوبه وشرك معه جميع المسلمين مريداً في حقهم المغفرة من حيث الجملة، وصح التعميم في حقه لأنه لم يتعين أن يكون من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة.

أما إن شركهم معه في جملة ما طلبه لنفسه من مغفرة جميع الذنوب فإنه يكون فيه حينئذٍ رد على النبوة فيكون محرماً فضلاً عن كونه من آداب الدعاء وإن أطلق الداعي قوله اللهم: اغفر لي ولجميع المسلمين من غير نية جاز لأن لفظة أفعل في سياق الثبوت فلا نعم.

وكذلك الألفاظ التي أخبر الله تعالى عن الملائكة صلوات الله عليهم أنهم يطلبون بها المغفرة للمؤمنين بقولهم: ربنا وسعت كل شيء رحمة، وعلماً فاغفر للذين تابوا، واتبعوا سبيلك ووقهم عذاب الجحيم، أي تابوا من الكفر واتبعوا الإسلام وقوله تعالى: ﴿ويستغفرون لمن في الأرض﴾ [الشورى، ٥] لا عموم فيها لكونها أفعالاً في سياق الثبوت فلا تعم إجماعاً، ولو كانت للعموم لواجب أنْ يعتقد أنهم أرادوا بها الخصوص وهو المغفرة من الجملة للقواعد الدالة على ذلك.

وأما المثال الثاني فلأنه قد ورد في الصحيح أن الخلائق يحشرون حفاة عراة غرلا.

. . . .

أحيى فأقتل ثم أحيى فأقتل» فقد طلب رسول الله ﷺ أن يقتل في سبيل الله، وقتل الأنبياء كفر لكنه عليه السلام مراده ومقصوده منازل الشهداء وما عدا ذلك وقع تابعاً لمقصوده لا أنه مقصوده، فمثل هذا لا حرج فيه من هذا الوجه) قلت: قد تقدم أن مريد الكفر ليس بكافر ما لم يقع منه الكفر. بقول: إن كان ذلك الكفر قولاً، أو بفعل إن كان ذلك فعلاً فمريد ما يلزم عنه الكفر أولى أن لا يكون كافراً.

قال: (وكذلك ما حكاه الله تعالى عن أحد ابني آدم من قوله: أني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار. مقصوده إنما هو السلامة من القتل لا من أن يقتل، ويصدر منه معصية القتل، وإن لزم عن ذلك معصية أخيه بمباشرة القتل لا يضره ذلك). قلت: لا يلزم من ذلك كفر كما تقدم.

قال: (ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: **«كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»**، فأمره أن يريد أن يقتله غيره، ولا يعزم هو على القتل، فإن المقصود بالذات إنما هو السلامة، ووقع غير ذلك تبعاً).

قلت: قوله: فأمره أن يريد أن يقتله غيره، ولا يعزم هو على القتل ليس بصحيح ما أمره أن يريد أن يقتله غيره، ولا نهاه أن يعزم هو على القتل، فإنه لم يجر في لفظ النبي ﷺ ذكر إرادته، ولا ذكر عزمه بل أمره بالاستسلام، وترك المقاتلة التي ربما أدت إلى أن يكون قاتلاً.

قال: (**وتارة يريد الكفر بالذات، فهذا كافر إذا كان مقصوده أن يعصي الله تعالى بالكفر ليس إلا**).

قلت: ليس ذلك بصحيح. بل إذا أراد كفر غيره بقصد إضرار ذلك الغير فهي معصية غير كفر إلا أن

وأما الثالث فلأنّه قد ورد في الحديث الصحيح رجوع الأرواح إلى الأجساد إنّ الميت يسمع خفق أنعلة المنصرفين، وقد قال عليه الصلاة والسلام في قتلى بدر: **«ما أنتم بأسمع منهم وليس ذلك خاصّ بهم إجماعاً»** اهـ. قال ابن الشاط، وما قاله من الدعاء بهذه الأدعية ونحوها معصية مجرد دعوى ومن أين يلزم أن لا يدعي إلاّ بما يجوز وقوعه لا أعرف.

لذلك وجهاً ولا دليلاً وما المانع من أنّ يكلف الله خلقه أن يطلبوا مه المغفرة لذنوب كل واحد من المؤمنين مع أنّه قد قضى بأنّ منهم من لا يغفر له، ومن أين يلزم المنافاة بين طلب المغفرة، ووجوب نقيضها، هذا أمر لا أعرف له وجهاً إلاّ مجرد التحكم بمحض التوهم وما قاله من أنّه لا عموم في قوله تعالى: ﴿فاغفر للذين تابوا﴾ وقوله تعالى: ﴿يستغفرون لمن في الأرض﴾ لكونها أفعالاً في سياق الثبوت خطأً فاحش ولأنه التفت إلى الأفعال دون ما بعدها من معمولاتها والمعمولات في الآيتين لفظا عموم.

وبالجملة فقد كلف هذا الإنسان نفسه شططاً وادعى دعوى لا دليل عليها ولا حاجة إليه وهما منه، وغلطا وقد تقدم الكلام على أنّ طلب نفي ما دل السمع القاطع على ثبوته ليس بكفر إلاّ على رأي من يكفر بالمآل وليس ذلك مذهبه ا هـ.

(القسم السادس) إن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع الوارد بطريق الآحاد على نفيه، وله أمثلة منها أن يقول اللهم اجعلني أول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة لأستريح من غمها ووحشتها مدة من الزمان قبل غيري ومنها أنْ يقول اللهم اجعلني أول داخل الجنة ومنها أنْ يقول اللهم اجعل الأغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء لكونه من الأغنياء.

. . . .

تكون إرادته كفر الغير بقصد نفعه لرجحان الكفر عنده على الإيمان، فهذا كفر والله تعالى أعلم.

قال: (كذلك هذا الداعي إذا كان مقصوده أن يعصي الله هذا المدعو عليه ربه لا أن يكفر بالله، ويقع الكفر تبعاً لمقصوده، فهذا ليس بكافر). قلت: ما قاله: صحيح. قال: (فهذا تفصيل حال هذا الدعاء، وقد غلط جماعة فأفتوا بالتفكير مطلقاً، وليس كذلك).

قلت: قد سبق أنه ليس بكفر، ولا إذا دعا بالكفر، ولا بما يؤدي إليه، وما قال في القسم الثاني عشر: صحيح، وكذلك ما قال في الفرق الرابع والسبعين والمائتين وهو في آخر الفروق: وهنا انتهى الكلام على كتاب أنوار البروق بما وفق الله إليه وأعان عليه، وله الحمد على ذلك، وكل نعمة أنعم بها وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً. ا هـ.

قال: الأصل فكل أحد من هذه الأدعية الثلاثة مضاد لخبر من إخبار النبوة فيكون معصية لا كفراً لأنّ الحديث هنا من إخبار الآحاد.

أما الأول فلأنه قد ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام: **«أنا أول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة»**.

وأما الثاني فلأنه قد ورد في الصحيح أنّ رسول الله ﷺ أول داخل الجنة.

وأما الثالث فلأنه قد ورد في الصحيح أن الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام ا هـ.

وتعقبه ابن الشاط بأنه قد سبق أنه لا مضادة بين التكليف بطلب أمرها ونفوذ القضاء بعدم وقوعه ومدعي ذلك مطالب بالدليل عليه، ولم يأت على ذلك بدليل إلاّ مجرد دعوى المضادة.

بلفظه والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو مكروه من الدعاء، وقاعدة ما ليس بمكروه)

اعلم أن أصل الدعاء من حيث هو دعاء الندب كما تقدم، ويعرض له من جهة متعلقه ما يقتضي التحريم، وقد تقدم، وما يقتضي الكراهة، ولذلك أسباب خمسه (السبب الأول) الأماكن كالدعاء في الكنائس والحمامات ومواضع النجاسات والقاذورات، ومواضع اللهو واللعب والمعاصي والمخالفات كالحانات ونحوها، وكذلك الأسواق التي يغلب فيها وقوع العقود الفاسدة الإيمان الحانثة، فجميع ذلك يكره الدعاء فيه من أجل أن القرب إلى الله تعالى ينبغي أن تكون على أحسن الهيآت في أحسن البقاع والأزمان، ويدل على اعتبار هذا

. . . .

(الفرق الرابع والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو مكروه من الدعاء وقاعدة ما ليس بمكروه)

وقد تقدم أنَّ الأصل في الدعاء من حيث هو دعاء الندب، وقد يعرض له من جهة متعلقه ما يقتضي التحريم، وقد تقدم وما يقتضي الكراهة وهو أحد خمسة أسباب:

(السبب الأول) الأماكن التي لا تليق بالقرب إلى الله تعالى، كالحمامات ومواضع النجاسات والقاذورات والكنائس، ومواضع اللهو واللعب والمعاصي، والمخالفات كنحو الخانات والأسواق التي يغلب فيها وقوع العقود الفاسدة والأيمان الحانثة، لنهيه ﷺ عن الصلاة في المزبلة والمجزرة وقارعة الطريق . .

(والسبب الثاني) الهيئات التي لا تليق بالقرب إلى الله تعالى، كحالة النعاس وفرط الشبع ومدافعة الأخبثين، وملابسة النجاسات، والقاذروات وقضاء حاجة الإنسان فإن فعل الدعاء في الأماكن المذكورة أو على حالة من تلك الأحوال صح مع فوات رتبة الكمال.

(والسبب الثالث) كونه سبباً لحصول الكبر والخيلاء للداعي كدعاء أئمة المساجد والجماعات عقيب الصلوات المكتوبات جهراً للحاضرين، فقد كرهه مالك وجماعة من العلماء رحمهم الله تعالى، من حيث أنه يجتمع لهذا الإمام التقدم في الصلاة، وشرف كونه نصب نفسه واسطة بين الله تعالى وعباده في تحصيل مصالحهم على يده بالدعاء.

فيوشك أن تعظم نفسه عنده فيفسد قلبه، ويعصي ربه في هذه الحالة أكثر مما يطيعه وقد روى أن بعض الأئمة استأذن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أن يدعو لقومه بعد الصلاة بدعوات، فقال: لا أني أخشى أن تشمخ حتى تصل إلى الثريا إشارة إلى ما ذكر، ويجري هذا المجرى كل من نصب نفسه الدعاء لغيره، وخشي على نفسه الكبر بسبب ذلك فالأحسن له الترك حتى تحصل له السلامة **(والسبب الرابع)** كون متعلقة مكروهاً، فيكره كراهة الوسائل لا كراهة المقاصد كالدعاء على اكتساب الرزق بنحو الحجامة، ونزو الدواب، والعمل في الحمامات من الحرف الدنيئات مع قدرته على الإكتساب بغيرها.

المعنى نهيه ﷺ عن الصلاة في المزبلة والمجزرة وقارعة الطريق، فإن اعجزه الخلوص من ذلك حصل له الدعاء مع فوات رتبة الدعاء كالصلاة في البقاع المكروهة. (السبب الثاني) للكراهة الهيآت كالدعاء مع النعاس وفرط الشبع، ومدافعة الأخبثين أو ملابسة النجاسات، والقاذورات، أو قضاء حاجة الإنسان ونحو ذلك من الهيآت التي لا تناسب التقرب إلى ذي الجلال، فإن فعل صح مع فوات رتبة الكمال (السبب الثالث) الكرامة كونه سبباً لتوقع فساد القلوب، وحصول الكبر والخيلاء كما كره ملك وجماعة من العلماء رحمهم الله لأئمة المساجد، والجماعات الدعاء عقيب الصلوات المكتوبات جهراً للحاضرين، فيجتمع لهذا الإمام التقدم في الصلاة، وشرف كونه نصب نفسه واسطة بين الله تعالى وعباده في تحصيل مصالحهم على يده بالدعاء، ويوشك أن تعظم نفسه عنده فيفسد قلبه، ويعصي ربه في هذه الحالة أكثر مما يطيعه.

ويروى أن بعض الأئمة استأذن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أن يدعو لقومه بعد الصلوات بدعوات.

فقال: لا إني أخشى أن تشمخ حتى تصل إلى الثريا إشارة إلى ما ذكرنا، ويجري هذا المجرى. كل من نصب نفسه للدعاء لغيره، وخشى على نفسه الكبر بسبب ذلك، فالأحسن له الترك حتى تحصل له السلامة. (السبب الرابع) كون متعلقه مكروهاً، فيكره كراهة الوسائل لا كراهة المقاصد كالدعاء بالإعانة على اكتساب الرزق الحجامة، ونزو الدواب، والعمل في الحمامات، وغير ذلك من الحرف الدنيات مع قدرته على الاكتساب بغيرها، وكذلك القول في الدعاء: بكل ما نص العلماء على كراهته يكره كراهة الوسائل. (السبب الخامس) للكراهة عدم تعيينه قربة بل يطلق على سبيل العادة، والاستراحة في الكلام،

وكذلك كل دعاء نص العلماء على كراهته يكره كراهة الوسائل.

(والسبب الخامس) ما جرى على السنة نحو المتحدثين في مجالسهم من نحو قولهم ما أقوى فرس فلان إبلاها الله بدنية أو سبع، وعلى السنة السماسرة في الأسواق عند افتتاح النداء على السلع من نحو قولهم الصلاة والسلام على خير الأنام.

ما هو خبر في الأصل أريد به الدعاء على سبيل العادة من غير قصد التقرب إلى الله، تعالى قال مالك: كم يقولون هذا على سبيل العادة من غير قصد الدعاء، والتقرب إلى الله تعالى، وهو خبر ومعناه الدعاء، وكل ما يجري أي على لسان العامة وغيرهم هذا المجرى، ولا يريدون شيئاً من حقيقته فهو مكروه بل قد أشار بعض العلماء إلى تحريمه، فقال كل ما يشرع قربة لله تعالى لا يجوز أن يقع إلا قربه له على وجه التعظيم، والإجلال لا على وجه التلاعب ا هـ.

قال الأصل وكلامنا هنا إنما هو في الألفاظ التي تنصرف بصراحتها الدعاء.

وتستعمل في غيره.

وتحسين اللفظ من الذي يلابسه كما يجري ذلك على ألسنة السماسرة في الأسواق عند افتتاح النداء على السلع، كقولهم الصلاة والسلام على خير الأنام.

قال مالك: كم يقولون هذا على سبيل العادة: من غير قصد الدعاء، والتقرب إلى الله تعالى، وهو خبر ومعناه الدعاء، وكما يقولون المتحدثون في مجالسهم: ما أقوى فرس فلان أبلاها الله بدنية أو سبع ونحو ذلك مما يجري هذا المجرى، ولا يريدون شيئاً من حقيقته فهذا كله مكروه، وقد أشار بعض العلماء إلى تحريمه، وقال: كل ما يشرع قربة لله تعالى لا يجوز أن يقع إلا قربة له على وجه التعظيم والإجلال لا على وجه التلاعب، فإن قلت: قد كان رسول الله ﷺ يقول: نحواً من هذا الدعاء، ومنصبه ﷺ منزه عن المكروهات بل يجب إتباعه في أقواله وأفعاله، وأقل الأحوال أن يكون مباحاً، فمن ذلك قوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «تربت يداك» ومن أين يكون الشبه لما تعجبت مما لم تعلم من كون المرأة تنزل المني كما ينزل الرجل، ومعلوم أنه عليه السلام ما أراد، إذايتها بالدعاء، وكذلك قوله ﷺ: «عليك بذات الدين» تربت يداك ليس من الأرشاد ما يقتضي قصد الإضرار بالدعاء، فقد استعمل الدعاء لا على وجه الطلب والتقرب، وهو عين ما نحن فيه.

. . . .

وأما ما غلب استعماله في العرف في غير الدعاء حتى انتسخ منه حكم الدعاء وصار بحيث لا ينصرف بعد ذلك إلى الدعاء إلا بالقصد والسنة، فلا حرج على مستعمله في غير الدعاء لأنه قد استعمله فيما هو موضوع له عرفاً، ومن ذلك قوله ﷺ: لعائشة رضي الله عنها «تربت يداك» ومن أين يكون الشبه لما تعجبت مما لم تعلم من كون المرأة تنزل المني كما ينزل الرجل، وقوله ﷺ: «عليك بذات الدين تربت يداك» إذ من المعلوم أنه عليه الصلاة والسلام، ما أراد أذية عائشة ولا غيرها بالدعاء إذ ليس من الإرشاد ما يقتضي قصد الإضراب بالدعاء وإنما استعمل ذلك فيما غلب بالعرف استعماله فيه من غير الدعاء، فيكون مباحاً لا مكروهاً لأن منصبه ﷺ منزه عن المكروهات في أقواله، وأفعال بل أقل الأحوال أن يكون كل منها مباحاً لأنه يجب اتباعه ﷺ فيها ا هـ.

قلت: ويؤخذ مما مر عن الأصل وسلمه ابن الشاط أن لكراهة الدعاء سبباً سادساً مما يعرض له، فيقتضي كراهته، وهو كونه بالألفاظ العجمية الصادرة ممن لم يغلب عليهم من العجم الضلال والفساد، فيكره الدعاء والرقي بها قبل معرفة معناها سداً للذريعة، فتنبه لذلك هذا تهذيب، ما قاله الأصل في هذا الفرق، وسلمه ابن الشاط وبه يتم ما قصدته من تهذيب الفروق والقواعد السنّية بما، وفق الله إليه.

وأعان عليه من الزيادة والفوائد العلية واستغفره تعالى من كل قول لا يوافق العمل، ومن كل ما ادعيته وأظهرته من العلم بدين الله تعالى مع التقصير فيه والزلل، ومن كل خطر دعتني إلى تزين وتصنع، في كتاب سطرته أو كلام نظمته أو علم أفدته حتى أدى إلى الترفع.

وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعلني وجميع المسلمين، لما علمنا عاملين ولوجهه به مريدين، وأن لا يجعله وبالاً علينا، وأن يضعه في ميزان الصالحات إذا ردت أعمالنا إلينا.

قلت: لفظ الدعاء إذا غلب استعماله في العرف في غير الدعاء اتسخ منه حكم الدعاء، ولا ينصرف بعد ذلك إلى الدعاء إلا بالقصد والنية، فإذا استعمله مستعمل في غير الدعاء، فقد استعمله فيما هو موضوع له عرفاً، ولا حرج في ذلك، وإنما الكلام في الألفاظ التي تنصرف بصراحتها للدعاء، وتستعمل في غيره، فليس ما في الأحاديث من هذا الباب، وههنا انتهى ما جمع من القواعد والفروق والله أعلم بالصواب.

. . . .

إنه جواد كريم رؤوف بعباده رحيم، وإليه ترجع الأمور يوم الدين.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تنزل البركات.

وصلى الله على خير مولود، دعى إلى أفضل معبود.

محمد النبي المنقذ من حالك الضل، وآله وسلم تسليماً كثيراً مباركاً فيه على كل حال وكان تحبير خاتمته في بلد جمبن سمطراً يوم الإثنين الرابع من ثاني الثاني من الرابع بعد الأربعين من الرابع عشر من هجرة سيد الملائكة والجن والبشر، ﷺ، وعلى آله ومن انتمى إليه.

الفهرس


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)





